المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

جوزايا رويس

# الجانبُ الدينىّ للفلسفة

ترجمة: أحمد الأنصارى

مراجعة: حسن حنفى




2/201

# الجانب الدينى للفلسفة

## نقد لأسس السلوك والإيمان

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٢٠١/ ٢
- الجانب الدينى للفلسفة: نقد لأسس السلوك والإيمان
- جوزايا رويس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

## هذه ترجمة كتاب:

The Religious Aspect of Philosophy

by: Josiah Royce

---

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة.
شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

# الجانب الدينى للفلسفة

## (نقد لأسس السلوك والإيمان)

تأليـــــــف: جوزايا رويـــس

ترجمـــــــة: أحمد الأنصـــارى

مراجعــــــة: حسن حنفــــى

رقم الإيداع: ٩٩٨٢ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: 4 - 217 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية
العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقاف
بالضرورة عن رأى المركز.

# مقدمة المترجم

## جوزايا رويس

## (١٨٥٥-١٩١٦)

يعد جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية في القرن التاسع عشر ، وتأتى أهمية كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " من كونه محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين ودفاعا عن الفلسفة ، وفى الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين ، ولئن كان التوفيق بين الدين والفلسفة قضية قديمة ، وتفرض نفسها على كل العصور ، فقد مارس فلاسفة الإسلام عملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى ، وحاول فلاسفة المسيحية تعقيد الإيمان ، إلا أن ما يعطى أهمية لهذا الكتاب يكمن فى توقيت ظهوره ، فالفلسفات المعاصرة اتجهت إلى رفض الميتافيزيقا ، وفقدت الثقة فى الدين التقليدى وبخاصة بعد معاناة الإنسان من الحروب وفساد الحياة ، فغلبت نزعة التشاؤم وانتشر الشك فى كل مقدس دينى أو فلسفى ، وسادت روح الفردية والأنانية ، وطغت الروح المادية وكثرت النزعات الإلحادية ، وانقسم الفلاسفة والمفكرون قسمين : منهم من جعل الفلسفة والمذاهب الجامدة والميتافيزيقا مسئولة عما بلغه العالم من فوضى وفساد وإلحاد ، ومنهم من اتهم الأفكار الدينية التقليدية ، فجمودها وتخلفها جعلها لا تناسب ظروف العصر ، بل هناك من تطرف وبالغ فى اتهام الأديان ، فجعلها سببا فى الحروب والصراعات وانتشار الاستغلال والفقر والذلة للشعوب ؛ تمسك كل فريق بموقفه ، فريق مهاجم رافض للميتافيزيقا عموما وناقد للفلسفة ، وقصر وظيفتها على تحليل اللغة وفلسفة العلم ، وفريق ثان رافض للأديان ، مطالب بإلغائها ، أو بفصل الدين عن الحياة العامة ، ونظم الحكم والسياسة والاقتصاد . لذلك تتمثل أهمية الكتاب فى محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتقديمه نموذجا معاصرا لكيفية معالجة الصراع ، وربما يسهم أيضا فى إلقاء الضوء على الجدل الدائر بين المفكرين العرب المحدثين عن كيفية الإصلاح وتطوير المجتمع فهناك من يرى فى العلم والعقلانية وتجنيب الدين طريقاً للإصلاح ، فيطالب بالقطيعة الجذرية مع الماضى ، وهناك من يرى أنه لا تقدم إلا بالعودة إلى الأصول وإحياء الماضى والسير على نهج الأقدمين ، وهناك من يطالب بالتوفيق بين الاتجاهين ، ولعل هذا الكتاب يقترب من هذا الموقف ، والواقع أن كلا

الاتجاهين يحمل قطيعة للآخر ، وإن كان هناك أمل فى الإصلاح والتطور ، فلابد أن يتأتى بالمزج بين الاتجاهين بملامحهما المعروفة ؛ وإن كان لابد من تعقيل الإيمان ، فالفلسفة لها جانب دينى ، وإن كان الماضى قائما هناك ، ويدخل فى صلب الحاضر ، فلابد أن يظل ماضيا ، ولئن كان الحاضر لابد أن يأتى متسقا مع الماضى ، ونابعا منه فلابد أن يظل حاضرا ، له ملامحه الخاصة وأدواته ومناهجه التى تناسب عصره وطبيعته . والحقيقة أن التوفيق ، لا يعنى تخاذلا أو ضعفا أو هروبا من التحدى ، وإنما المسألة على العكس من ذلك ، فموقف الرفض ، موقف ثابت جامد حاسم ، يؤدى إلى تحجر الفكر وثباته ، أما التوفيق فموقف قلق دائم البحث عن نقاط التقاء ، ودائما ما يكون بين اتجاهين ، كليهما أصيل وضرورى وحق . لذلك تعد محاولة "رويس" فى التوفيق نموذجا للقارئ العربى ، وإن كان من الصعب نقل أفكار موضوعات حضارة ما ، إلى حضارة أخرى ، فمن الممكن الإفادة من المناهج والأدوات ، فالمواقف والأزمات الحضارية تتشابه ، ولذلك قد يقدم هذا الكتاب ، تأسيسا فلسفيا للموقف التوفيقى .

## أولا : حياته ومؤلفاته

ولد رويس فى مدينة سييرا نيفادا ، بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة . وفى حديث عن ذكرياته [1] ، يقول ، ولدت فى مدينة تكبرنى بخمس أو ست سنوات ، ويعمل سكانها بالتنقيب فى المناجم . و مازلت أفكر فى وصف والدى لها ، بأنها مجتمع جديد ، كنت أنظرُ للآثار الخاصة بالمنقبين ، وجذوع الأشجار الضخمة المقطوعة هناك ، ومقابر عمال المناجم ، وأحدث نفسى قائلا [2] ، من الواضح أنه كان هناك أناس ، عاشوا وماتوا هنا . فالجذوع والأشجار تؤكد قدم المكان ، والازدهار والنضرة المنتشرة فى كل أرجائه تعد دليلا على محبتهم وإخلاصهم له ، فأين الجدة فى هذا المكان ؟ ولماذا يوصف بالبكارة ؟ بدأت أشعر بأن مهمتى فى الحياة مكرسة للبحث عن معنى هذا التساؤل ، ووضع إجابة له .

---

(١) جوازيا رويس : كلمات تحدث بها عن نفسه ، فى فندق دالتون ، فى فلاديفيا ، فى شهر ديسمبر ١٩١٥ ، الجزء الخامس والعشرون ، المجلة الفلسفية ، العدد ١٤٧ شهر مايو سنة ١٩١٦ .

(٢) المرجع السابق .

درس الفلسفة ، وسمع قراءة الإنجيل من والدته ، وتعلم القراءة ، وفن الجدل من إحدى أخواته البنات ، التى كانت تكبره بثلاث سنوات . كان عنيدا ويميل إلى التمرد وبخاصة على طقوس أيام الآحاد . تأثر بنتائج الحرب الأهلية الأمريكية ، التى لم يحضرها ، وباغتيال الرئيس " لنكولن " . " وقال إنه منذ هذه اللحظة بدأ اهتمامى بالوطن يصاحب اهتمامى بالدين " .

انتقل فى بداية عام ١٨٦٦ إلى الدراسة فى إحدى المدارس الخاصة ، بسان فرانسيسكو ، وشعر لأول مرة فى حياته ، بمدى سلطة المجتمع على الفرد ، لما عاناه من ندرة الأصدقاء بسبب اللون الأحمر لشعره ، ولعدم معرفته لألعابهم ، فكون انطباعا كئيبا عن المجتمع ، أشار إليه فى كتابه " مشكلات المسيحية ، عند مناقشته لمذهب "بولس" عن الخطيئة الأولى ، فى الفصل السابع من رسالته الرومان .

بدأ دراسته الجامعية فى مدينة كاليفورنيا عام ١٨٧١ ، وحصل على أول درجة جامعية ١٨٧٥ وفى دراسته العليا ، قرأ "جون ستيوارت مل" ، و"هربرت سبنسر" وعن نظرية التطور . ذهب بعد التخرج إلى ألمانيا ، ثم إلى جامعة ، "جون هوبكنز" ، ثم عاد إلى جامعة كليفورنيا من عام ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ ، وظل منذ ذلك الوقت يعمل فى جامعة هارفارد . استمع أثناء إقامته فى ألمانيا إلى "لوتزه" ، و "شوبنهور" ، واهتم فترة طويلة بفلسفة "كانط" و "هيجل" ، وإن كان لا يعد نفسه متأثرا بفلسفة هيجل أو جرين وفى عام ١٨٩٠ تأثر بالمدرسة الرومانسية تأثرا كبيرا ، وكان فى الوقت نفسه شغوفا بالمنطق والرياضيات . وفى أثناء إقامته فى ألمانيا ، كان انعزاليا ، لا يشارك فى أى جماعة ، جاهلا بالسياسة ، وعضوا غير مؤثر فى الجمعيات . ولم يشترك فى أى جمعية اجتماعية . وبالرغم من معاناته الدائمة من المجتمع ، فإنه جعل فكرة المجتمع محور تفكيره . إن من ينظر إلى أحوال المجتمع البشرى اليوم قد يتساءل لماذا نعطى كل هذا الاهتمام للمجتمع الإنسانى فلا نجد أمامنا إلا مجتمعات فاسدة ، لا تحقق أبسط مطالب الإنسانية ، ولا تسبب إلا القهر والعذاب للروح الإنسانى ، ولا ينتصر فيها إلا أعداء الإنسانية ، يجيب رويس إنه يشعر بالأزمة وبالعجز عن تحقيق المجتمع العظيم ، ولا يسعه إلا تحقيق هذا المجتمع فى يوم من الأيام ، ولا يتمني أن يحيا إلى اليوم الذى ينتصر فيه أعداء البشرية [١] .

---

(١) المرجع السابق صـ

كانت رسالة رويس للحصول على درجة الليسانس عن " لاهوت برمثيوس" لإسخيلوس ومن مؤلفاته أهمية التحليل المنطقي (١٨٨١) ، والجانب الديني للفلسفة (١٨٨٥) ، دراسة الشخصية الأمريكية (١٨٨٦) روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢) ، مفهوم الله (١٨٩٧) دراسات في الخير والشر (١٨٩٨) العالم والفرد (١٩٠٠-١٩٠٢) جزءان ، مفهوم الخلود (١٩٠٠) الوضع الحالي لمشكلة الدين الطبيعي (١٩٠١-١٩٠٢) ، مدخل إلى علم النفس (١٩٠٣) ، هربرت سبنسر تقويم ومراجعة (١٩٠٤) ، علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة (١٩٠٥) فلسفة الولاء (١٩٠٨) مشكلات الجيل ومشكلات أمريكية (١٩٠٩) ، وليم جيمس ، ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (١٩١١) ، مصادر البصيرة الدينية (١٩١٢) مبادئ المنطق (١٩١٢) مشكلة المسيحية ، (١٩١٣) جزءان ، الحرب والتأمين (١٩١٤) ، وذلك إلى جانب الكثير من المقالات التي قام بنشرها في أعداد من المجلة الفلسفية الأمريكية ، وبعض المؤلفات التي قام بالإسهام فيها ومراجعتها .

## ثانيا : الملامح العامة لفلسفته

ظهرت الهيجلية الجديدة في النصف الأول من القرن العشرين ، بوصفها رد فعل على الوضعية وقد أعطى اسم الهيجلية الجديدة ، لتيار إحياء الفلسفة الهيجلية ، الذي بدأ في أسكتلندا وانجلترا ، ثم امتد إلى أمريكا ، وكان ممثليها في أسكتلندا وانجلترا ، سترلنج ، وكيرد وجرين ، وبرادلي وبوزانكويت ، وهالدين ، ماكتاجرت ، تيلور ، وفي أمريكا هاريس ورويس ، وهوكنج [1] . وكانت المثالية بالنسبة لأمريكا بعثا جديدا ، وتيارا فكريا يسعى لتحقيق النهضة ، جنبا إلى جنب مع البراجماتية ، فظهرت في أمريكا يقظة فكرية ، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية ، بنوع من التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة ، وآمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأمريكية . فآمنت بالله عن طريق العقل بدلا من طريق العبادة ، ويمكن القول إنها ركزت على دراسة كانط وخرجت منها أربع مدارس ، تمثل كل منها نموذجا أمريكيا ، أو صبغة أمريكية للمثالية الألمانية ، وكل منها نمط خاص من المثالية ، هذه المدارس الأربع ، هي : مذهب الشخصية ( بوردن باركربراون ) والمثالية

---

(١) د . حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية – القاهرة صـ ٢٧٢ – ٣٦٨ .

التأملية أو الموضوعية ( جيمس أنويل كرايتون ) ، والمثالية الدينامية ( جورج سلفسترموريس ) والمثالية المطلقة ( جوزايا رويس ) [١] .

ولقد جاءت فلسفة "رويس" المثالية ، فلسفة قادرة على الكشف عن دين مثالى ، يستطيع كل إنسان اكتشافه بنفسه ، بصرف النظر عن عقيدته فإن كان الدين يستند على قانون أخلاقى ، ومثل أخلاقية عليا ، ويحقق للإنسان الحماس الجارف ، والعاطفة الدافعة تجاه هذا القانون ، ويقدم نظرية ورؤية للعالم ، تبين توافق طبيعة الأشياء ، ونظام العالم مع هذا القانون الأخلاقى ، وترشد الفرد نحو طرق تحقيقه فإن الفلسفة المثالية قادرة علي إقامة هذا الدين ، إنه دين بلا طقوس وبلا عقائد بالية حجرت العقول ، وأثارت الصراعات والحروب ، ونصبت المشانق ، دين لا يقوم على الإرهاب ، وعلى التهديد والوعيد ، وفرض القانون ، ولا يقوم على المحبة والعاطفة ، لأن العواطف متقلبة ، ولا يستمد كيانه من حقائق يقينية دوجماطية ، يسهل الاعتراض عليها ، أو من كائنات خرافية يسهل رفضها ، إنه دين العقل ، دين المثالية فى كل عصر ، بصيرة دينية تظهر وسط الشكوك ، حقيقة دينية كلما ازداد الشك فيها ، تكتشف يقينا جديدا ، يكمن فى كل شئ ، فالعالم مظهر لها والفكر الإنسانى نموذجها ، فهى وعى ذاتى أبدى واحد شامل فلسفة تقول بوحدة الحياة ، وبوجود المطلق ، والعقل الكلى الشامل لكل شئ يتصف بالعدل المطلق يرى أفعال الإنسان ، ويصاحبه فى كل فعل منها ، ولكنه لا يتدخل فيها . يشعر الإنسان بوجوده بجانبه ، وبوصفه دليلا على الخيرية المطلقة ، ومرشدا لوحدة الكون من حوله ، فيستمد العون الدينى ويحيا السكينة والراحة . لا يرهب وجوده ، أو يخشى عقابه ، أو ينتظر ثوابا منه ، أو مكافأة على أفعاله فكل مراده منه أن يؤكد له صواب فكرته ، يكتشفه بنفسه ، بدونه تستحيل الأخطاء ، وهو الضامن ليقينه ، ولما صدر منه من أحكام صائبة كانت أم خاطئة ، يخلصه من التشاؤم والشك لأنه يحيا وسط الشكوك ، فالشك طريق إليه ودليل على وجوده [٢]

ولا تعارض مثالية "رويس" العلم ، ولا تقف حجر عثرة أمامه ، بوضع أحكام وفروض مسبقة ، وإنما تجعل للعلم مكانه . ولكن إن كان العلم طريقا لمعرفة الحقائق العينية ،

---

(١) شنير : تاريخ الفلسفة الأمريكية ، دار البيان صـ ٢٣٥ .

(٢) د . أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوزايا رويس ، جامعة القاهرة رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ١٩٧٩ الفصل الثالث من الباب الثالث .

والتجريب منهجة ، والمسلمات أدواته ، فإنه لا يخبر إلا عن جانب من الحقيقة فعالم العلم عالم الوصف ، ولا قيمة له خارج ميدانه لذلك فالعلم أول مراحل معرفة الحقيقة ، وليس هناك غير طريق الفلسفة ، الذى يكشف لنا عن وحدة العالم ، وعن قيمته الحقة ، فالعالم تجسيد لفكر ، حامل لعقل كلى مطلق ، ولم يخلقه أو يتحكم فى مصيره ، وإنما يكشف عن نفسه فيه فتتحقق له المعقولية ، ويصبح عالما قابلا المعرفة ، وعندما يسمح العالم بعمليات التمييز والمقارنة ، يكشف عن هويته ، منطقه منطق العقل ، ونظام الأشياء نظام الأفكار ، والعلاقات بينها نفس العلاقات الكامنة بين الأفكار . فإذا كان العالم يحوى ما يحويه على صورة ذات واعية ، وكان كل ما هو ذات يعبر عن نفسه ، فى سلسلة من الأفعال ، وفى بناء متسلسل يكون كل فعل فيه ملحقا بآخر ، فعالم السلاسل المنطقية يحكم كل شئ ، يكشف لنا عن تسلسل وقائع العالم تسلسلا محكما ، وإن كان ليس فى مقدورنا رؤية كل حلقات السلسلة ، فما علينا إلا اكتشافها حيث تكون كائنة فى العقل الشامل . فالمنطق يكشف الواقع وعالم الروح ، ومنطق الله منطق الإنسان ، فالعالم هناك ، يعبر عن هدف كامل محدد ، وتكون وقائعه وحوادثه حوادث حياة .

ومثلما جاءت مثالية "رويس" مجددة للدين ، جاءت مجددة للأخلاق ، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا ، التى سادت الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان نحو الخيرية ، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد ، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة ، فترشد الإنسان نحو المثل الأعلى ، الذى لا يستمد قيمته من واقع يكشف عنه ، أو من عاطفة ذاتية يرغبها ، وإنما من ذاته ، ومن كل شك يوجه إليه . فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التى ترشد الانسان عن واجباته ، إلى مهمته فى الحياة ، وإلى وجود العقل الكلى الشامل لكل شئ والإدارة الكلية الخيرة فيرى الإنسان غاياته تتحقق فى الكون ، والشر ما هو إلا خير كلى ، يحيا مهزوما فى باطن الفعل الخير ، فهو جزء ضرورى من كيان الإرادة الخيرة . ومثلما يشعر الإنسان بهزيمة الشر بداخله ، بوصفه جزءا رئيسا من إرادته الخيرة ، فإنه يستدل على أن الشر جزء ضرورى له مكانته فى الخيرية المطلقة .

وبالرغم من اتهام المثالية ، بأنها فلسفة فضاء ، تتعامل بالتصورات المجردة ، أو تقدم شيكات بدون رصيد كما قال عنها "برجسون" فإن فلسفة "رويس" ، تعد من الفلسفات التى اهتمت بالمجتمع ، ولئن كان كل من "إدوارد" و"أمرسون" و"وليم جيمس" ، من الفلاسفة القلائل الذين استطاعوا التعبير عن روح المجتمع الأمريكى ، وعن فترة الحرب الأهلية وما بعدها ، فإن القيمة الاجتماعية لفلسفة "رويس" لا تقل منزلة عن دور هؤلاء . بل هناك من يجعل "وليم جيمس ورويس" ، الممثلين الوحيدين للروح الأمريكية وبعثها بعد الحرب الأهلية . فلقد كان المجتمع الأمريكى فى فترة ما بعد الحرب ، قد فقد الثقة فى تقاليده وقيمة الخلقية والدينية ، ولم تعد العقائد الدينية الرسمية التقليدية ، قادرة على مواجهة مشكلات ما بعد الحرب ، وعلى التعبير عن روح المغامرة والبحث عن الذهب التى سادت المجتمع الأمريكى . ولئن كان "وليم جيمس" قد قدم فلسفة براجماتية ، ترفع من قيمة العمل ، وتنادى بالكثرة والتعدد ، وتنشر الديمقراطية ، وتنادى بالحرية الفردية ، وبتنوع وتعدد الخبرات الدينية ، وبأن لكل فرد خبرته الخاصة ، فإن فلسفة "رويس" قد جعلت المجتمع محورها ، تناقش تصور المجتمع وتكويناته وأنواعه وأشكاله ، وحاولت التوفيق بين النزعة الفردية وروح الجماعة ، بين الفرد والمجتمع ، وقالت بروح المجتمع التى تجمع المتناقضات وتوحد بينها ، فقالت بفلسفة الولاء ، وهناك الإنسان الفرد والإنسان المجتمع ، الأول ظاهر والثانى كامن فى أعماق الفرد ، بل ويمكن القول : إن فلسفة رويس قد رفعت من شأن المجتمع إلى حد التأليه .

وأخيرا يمكن الزعم بأن مثالية "رويس" ، عالجت الكثير من الموضوعات التى كانت مصدر إشكال لكل من الفلسفة والدين بوجه عام ، والدين المسيحى بوجة خاص . فلقد نتج عن فلسفة كانط النقدية فى القرن الثامن عشر ، أن أصبحت فكرة "الله" و"النفس" و"حرية الإنسان" و"الخلود" ، من مصادرات أو مسلمات العقل العملى فقط ، وخارج حدود العقل النظرى ، الأمر الذى سبب إشكالات حقيقية للديانة المسيحية ، التى تأسست على هذه الأفكار . كما جاءت الفلسفات المثالية بعد كانط ، تعالج المشكلات الفلسفية التى نتجت عن فلسفته ، فردت كل شئ إلى الأنا "فشته" ، ووحدت الأنا واللا أنا "شلنج" وجعلت المطلق حاويا لكل شئ "هيجل" ، فقالت بالمثالية الواحدية ولئن وجدت المسيحية فى هذه المثالية القائمة على الوعى بالذات ، وتأكيد فكرة الله ، دعما لأفكارها فإنه من الملاحظ أيضا عند النظر إلى تاريخ الفلسفة ، أنه قد نتج أيضا عن فلسفة كانط النقدية ازدياد النزعة الشكية واللاأدرية ، طالما أن "الشئ فى ذاته" لا يمكن معرفته ، وتظل مسائل الدين خارج حدود

العقل ، أو أن العقل لا يستطيع الحكم عليها . ومما زاد من النزعات الشكية واللا أدرية والتشاؤمية بوجه عام ، ظهور نظريات علمية جديدة ، وبالأخص نظرية التطور ، وما ترتب عليها من مشكلات دينية ، ظهرت بسبب عدم اتساق هذه النظرية مع أفكار الأديان خاصة الأفكار المسيحية . فظهرت فلسفة سبنسر ، وصار المطلق لا معروفا ، وأصبح البقاء للأصلح قانون الحياة . ولئن كان اللامعروف ، لا يحقق أمانى الفكر المسيحى ، إلا أنه يتصف بالغموض ، لذلك لا يمثل تحديا خطيراً العقيدة ، طالما أن القصائد الدينية الجامدة تجعل الحقيقة الدينية سرا غامضا (١) .

وبالرغم من اتساق هذه المثالية الواحدية مع المسيحية ، سواء التى وحدت بين الله والمطلق ، أو بينه وبين اللامعروف ، فإنها أدت إلي إشكالات جديدة ، شكلت تحديا مباشرا لمسألة حرية الإنسان وخلوده ، وبالتالى المسألة الأخلاقية بصورة عامة ، فإذا كان المطلق يحوى كل شئ ، فأين حرية الفرد الأخلاقية ؟ وما نوع الجزاءات من ثواب وعقاب ؟ وما موقف وجود الشر فى العالم ؟ جاءت فلسفة "رويس" معبرة عن تلك الإشكالات بل يمكن استنتاج تلك الإشكالات من فلسفة "رويس" نفسها سواء من محاولته التأليف والتركيب بين فلسفات واتجاهات فلسفية معينة ، أو من موقفه النقدى أحيانا والتأويلى أحيانا أخرى ، من اتجاهات فلسفية معينة . جاءت فلسفته مثالية مطلقة واحدية ، تسير فى تيار المثالية بصورة عامة ، وفى تيار الفلاسفة الكانطيين أو من يسمون بالفلاسفة "بعد كانط" بصورة خاصة ، تحاول حل إشكالات الفلسفة الكانطية كالفصل بين العمل والنظر ، والأنا العارف الأخلاقى ، وإشكالات أفكار النفس ، والله ، والشئ فى ذاته ، واستمرت تحاول حل إشكالية المثالية المطلقة ذاتها ، التي ظهرت عند "فشته" "وشلنج" "وهيجل وشوبنهور" وانتهت بالمثالية الواحدية ، فجعلت الوعى الإنسانى محورا أساسيا للشعور الدينى وقبول الوحى . وجاء المطلق شخصا ، يشارك الإنسان فيه ، ولا كيان له بدون الأفراد ، وأمكن من خلال إعادة تأويل معنى الفردية وحل إشكال الحرية الأخلاقية . تم التخلص من الاتجاهات اللاأدرية والشكية والتشاؤمية واثبت رويس تناقضها ، ولا قيام لها بدون الحقيقة المطلقة . وعالج "رويس" نظرية الوجود والإشكالات الفلسفية لنظرية التطور ،

---

(١) Josiah Royce : The Conception of God , Machmillan , 1894 , The Introduction .

وأهمية الوعى الإنسانى والأخلاقى لاستقامة هذه النظرية ، فلابد من وجود مثل أعلى يحكم من خلاله على التطور ، وتخلص من إشكالات مفهوم السببية ، وما ترتب عليه من إشكالات دينية وفلسفية ، تتعلق بخلق العالم ، وكيف يكون المطلق علة الوجود ، وكيف تخضع الطبيعة ، باعتبارها العالم المطلق لنسق تطورى . تحول الوجود إلى غاية ، فلا وجود إلا إذا كان مقصودا ، فالواقع مكمل للفكر ، ولا انفصال بين الفكر والواقع ويمكن القول عموما بأن حل هذه الإشكالات جاء متسقا إلى حد كبير مع مفاهيم العقيدة المسيحية .

### ثالثا : مذهبه المثالي

حاول "رويس" تقديم تأويل الفلسفة الحديثة ، تجعلها فلسفة مثالية خالصة أو تجعل روحها مثالية ، ثم اتجه إلى تأويل المثالية ذاتها ، على أنها حدس دينى خالص ، قادر على تحقيق معرفتنا بالله ، وتقدم العون الدينى لنا ، فالواقع حامل لفكر ، ولعقل مطلق شامل ، يتجلى في العقول الفردية ومن أجل الحصول على عالم ثابت ، وتصور منظم لعالم مستمر منظم ، لابد من التسليم بوجود تجربة مطلقة ، تعلم كل الوقائع ، وتخضع لها باعتبارها قانونا عاما هو الله والعالم الخارجي عبارة عن تحقيق المعنى الداخلى لأفكاره ، باعتباره غاية تسعى إليها هذه الأفكار (١) . ويشارك الفرد فى المطلق ، طالما كانت التجربة الفردية جزءا من التجربة المطلقة . وكل تأويل صحيح لتجربة ما ، يتضمن حاجة هذه القضية المجربة نفسها ، إلى كل شامل للتجارب كلها ، أو ما يسمى بالتجربة الكلية ، أو التجربة المجملة ، حيث تتصور هذه القضية المجربة نفسها ، ساكنة فيها أو محتلة لمكانها العضوى فى وحدته ، لمكان فريد ، لا يمكن أن تحتله قضية أخرى غيرها . فالتحدث عن أى حقيقة ، تشير إليها التجربة ، هو عبارة عن تصور هذه القضية ، بوصفها مضموننا للتجربة الأشد تنظيما وإثبات صحة القول بأن هناك ثمة حقيقة مطلقة واقعية ، تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة الواقعية على أنها حاضرة وتجربة منظمة تنظيما مطلقا تحتل وتأخذ كل قطعة مكانها فيها ، والنتيجة التى نصل إليها أن هناك تجربة مطلقة ، ويتحقق

(١) د . حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب ، صـ٢٧٣

وجود حقيقة مطلقة ، من نفس المحتوى الحاضر في هذه التجربة المطلقة ، أو بوصفه نوعا من اللزوم المنطقى لوجودها . وترتبط هذه التجربة المطلقة بتجربتنا ، ارتباط الكل العضوى بأجزائه .. (١)

ولكن ماذا عن الصعوبة التى تواجه كل فلسفة مثالية تقول بالمطلق ؟ ، أيمكن للتجربة الفردية أن تكون ممكنة في ظل القول بوجود التجربة المطلقة ؟ يرى رويس أن هناك بعدين للحقيقة ، وهما الإرادة والفكرة ، والتقدير والوصف ، وعالم المعانى الداخلية والخارجية ، فعل القصد وفعل الإشارة والمعانى الداخلية والخارجية ليستا إلا طورين لغرض واحد فمعانينا الباطنية إرادتنا وغاياتنا ، تحتاج إلي التحقق تحققا خارجيا . والمعانى الخارجية ، تحتاج لأن تكون ملائمة ومشبعة ومرضية لمعانينا الباطنية ، والفكرة حلقة وصل بين المعانى الباطنية والخارجية . والواقع الخارجى ما هو إلا عبارة عن غاية ، ومثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا فالحقيقة المطلقة ما هى إلا التحقق الموضوعى لاهدافنا الفردية وغاياتنا ومعانينا الداخلية .(٢)

وهنا قد يتساءل الفرد هل من الممكن أن يكون اللامتناهى موجودا بالفعل ؟ ألا يعتبر اللامتناهى علامة على عدم المعقولية فى الوجود ؟ هنا يلجأ رويس إلى المنطق الرياضي واكتشاف قيمة الفكرة الرياضية للسلسلة اللامتناهية فحاول أن يبرهن فى كتابه العالم والفرد ، الجزء الثاني ، على أن اللامتناهى ليس علامة على اللامعقولية ، وإنما علامة على السياق الكامل ، وعلى السلسلة المنظمة تنظيما صحيحا .

والمعرفة نوعان : معرفة بالوصف ومعرفة بالتقدير . وليس هناك تفرقة بين العملية المعرفية وأدواتها من جهة الإرادة من جهة أخرى . فمصادر المعرفة ثلاث : الحس والعقل والإرادة ، ولذلك يعتبر التصنيف الثنائي للمعرفة الذى يقصر المعارف على مدركات حسية وتصورات تصنيفا ناقصا ولابد من وجود عنصر ثالث للمعرفة ، فالمعرفة مدركات حسية وتصورات وتأويلات وبذلك يدخل رويس الإرادة ويعطى لها دورا أساسيا بوصفها عنصرا ثالثا لعناصر المعرفة ، فالمعرفة نشاط إيجابى ؛ إذ يقوم الفرد ، بعملية تنظيم وتعديل

---

(١) Josiah Royce : the Conception of God pp . 42-44-189

(٢) د . أحمد الأنصارى : فلسفة الدين ، صـ ٢١٠

للانطباعات الحسية التى يستقبلها من الخارج ، فتحدد المعرفة حسب رد الفعل ، الذى يتم استقباله ، وتتضمن كل عمليات الفكر نوعا من رد الفعل تجاه المادة الخام التى يتم الحصول عليها من الخارج ، فلا يتحول الانطباع الحسى إلى أفكار بدون إنتباه ، ولا يتم تحقيق المعرفة بدون الانتباه داخل العقل للفكرة المراد تحقيقها . ويؤثر الإنتباه على الحالة العقلية وعلى توجيه قوى العقل لإدراك العلاقات المرتبطة بموضوعه . ولما كان الانتباه لا ينفصل عن الإرادة ، فإنه يستحيل فصل المعرفة عن الإرادة . ويؤكد رويس أن ليس هناك حقيقة خارجية ، تأتى من المعطيات الحسية ، وإنما يبنى الفرد فى داخله فكرة عن العالم الخارجي الذى يرغبه ، فيبنى الإنسان عالمه ويختار الروح التى تفحص خبراته ، أن الخارج لا يشكل أفكار الفرد ، وإنما يكون الفرد مسئولا عن تشكيل أفكاره وعالمه [(١)] وبذلك يبدو أن العالم كفكرة أسبق من العالم كواقع عند رويس .

يرفض رويس الفصل بين الذات والموضوع ، أو ما يسمى بعلاقة الفكرة بالموضوع فى نظرية المعرفة فالحكم بصحة أو خطأ فكرة ما ، لا يتوقف على وجود أو عدم وجود الموضوع المستقل ، الذى تشير إليه الفكرة فى الخارج ، وإنما يتوقف على فعل التفكير ، التى تتم بواسطة اختيار الموضوع ، التى يجب أن تشير إليه الفكرة ، فلا توصف فكرة ما بالصواب أو الخطأ ، إلا بالإشارة إلى الموضوع الذى تكون الفكرة قد قصدت اختياره بوصفه موضوعا لها فبدون العمل الذى تحدده الفكرة لنفسها ، فإنها لا تكون صادقة وكاذبة . فالفكرة لها معنى داخلى ومعنى خارجى ، وليس هناك تناقض بينها ، لأن المعنى الخارجى للفكرة ، يكون فى حقيقته ، عبارة عن جانب لمعنى باطنى مكتمل [(٢)] . فإذا كانت الأفكار تجسيدا ناقصا للإرادة ، فإن العالم الخارجى الواقعى ، يكون التجسيد الكامل لها [(٣)] ومن الواضح أن نظرية رويس المعرفية ، تميزت بالتأكيد على أن المعرفة الوصفية ، ليست المعرفة الحقة ، فهناك المعرفة التقديرية ، وعلى صلة العملية المعرفية بالإرادة جاءت نظريته مزجا من كانط وشوبنهور ووليم جيمس ، أو توفيقا بين التجريبيين والعقليين من حيث

---

(١) Josiah Royce : The Religious Aspect of Philosophy p . 327

(٢) Josiah Royce : The World and Individual, vol, 1 , PP . 31

(٣) Ibid : P 36

مصدر المعرفة ، والواقعيين والمثاليين من حيث نتائج المعرفة ، فجمعت بين الحس والعقل ، بين الوصف والوجوب .

ويرى رويس أن التعارض بين الإدراك الحسي والتصور قد سيطر على تصنيف العمليات الفكرية طوال تاريخ الفلسفة ولئن كانت هناك بعض المحاولات للمزج بينها ، فإنها جاءت غامضة وناقصة ويرى رويس ضرورة وجود التأويل أو التفسير ، كنوع ثالث لمعرفة الموضوعات ، التي لا يمكن إدراكها ، إدراكا حسيا أو تصورها وللتأويل موضوعاته وأدواته وهو عملية معرفية مستقلة ، لا تتحقق بدونها معرفة الفرد لذاته أو للآخرين ، أو يمكن قيام علاقات روحية واجتماعية بدونه ، وتقوم هذه العملية المعرفية على أطراف ثلاثة ، تشمل المفسر والموضوع والمستفيد ، إنها عبارة عن مناقشة وليست عملا فرديا [١] وتعتمد هذه العملية العقلية على المقارنة بين فكرتين ، والوصول إلى الفكرة الثالثة التي تتوسطها وغالبا ما نستعمل كلمة حدس للوصول إلى هذا النوع من الفكر ، فالمقارنة تؤدى إلى رؤية الحلول ، واكتشاف الوسائط والوحدة ، فهى أساس العملية المعرفية ، التي يتم بها فهم الحياة والتعامل معها . ويعتمد التأويل على ما يسمى بإرادة التأويل ، التي تظهر لدى المؤول كرغبة فى الاعتداد بالنفس وتحقيق نوع من الوحدة الذاتية إن من يسعى للتأويل يكون ساعيا لتكوين ما يسمى بمجتمع التأويل من النفوس الثلاثة وإن كان مخلصا فى تأويله ، ومحبا للحقيقة فإن دافعه للتأويل ، يكون دافعا روحيا ، يهدف لتخطي الفجوات بين هذه النفوس الثلاث ، وبذلك تكون الغاية من التأويل مرتبطة بمثال أخلاقي ، يتمثل فى تحقيق الفهم المتبادل ، وتكوين المجتمع الروحي [٢] .

فإذا ما نجح الفرد القائم بالتأويل ، واكتسب الرؤية الشاملة ، التي تحافظ على استقلال كل طرف من أطراف التأويل ، لأنها رؤية من أعلى لا تؤدى إلى التداخل ، فإنه يحقق إشباعا للإرادات الثلاث المشتركة فى التأويل ، ويشكل ثلاثتهم ما يسمى بمجتمع التأويل أو جماعة التفسير ، يجمع بينهم هدف واحد ، تجاه حدث ما ، توجه له جهود كل

---

(١) Josiah Royce : the religious Aspect of Philosophy p . 32

(٢) Josiah Royce : the world and Individual, vol , I , pp . 31 - 35

المشتركين فى التأويل ، يعمل الكل لتحقيقه ، ويراه هدفا مستقبليا ويستطيع كل فرد منهم تبديل دوره فى مجتمع التأويل تبعا لرغبته فيستطيع كل فرد القيام بدور المؤول . ويعتبر القائم بالتفسير روح المجتمع ، ويصبح سيده وخادمه في الوقت نفسه ويرى رويس أن البشرية لا تحتاج إلا إلى مجتمعات التأويل لتحقيق الخيرية والمحبة كذلك في مجال العلم لا يكتسب أى كشف علمي صفته العلمية إلا إذا حصل على موافقة أعضاء المجتمع العلمى ، فوجود مجتمعات التأويل يعد ضروريا لفهم علاقة الأفراد بموضوعات العالم الخارجي ، لأن الاعتقاد بوجوده ، ينشأ من وجود موقف يحتاج إلى تفسير والمقصود بالعالم الواقعى تفسير وحل لهذا الموقف وإشكاليته ، لذلك فالعالم الواقعى مجتمع تأويل . ولما كانت عملية التأويل ، تتضمن سلسلة لا نهائية من أفعال التفسير ، وتعترف بتنوع واختلاف النفوس التى يفسر بعضها بعضا بالتبادل ، ويكون العضو الرئيسى روح المجتمع ، فإن الكون كله مجتمع تأويل ، وتوحد حياته كل الاختلافات الاجتماعية وكل المجتمعات الإنسانية ، وتدرسه العلوم الاجتماعية والتاريخية ، ويصبح تاريخ الكون تاريخ المجتمع التأويلى كله (١) .

وعندما قالت المسيحية بالأمل فى مجتمع محبوب ، فإن مثل هذا المجتمع لن يكون إلا مجتمع تأويل ، وأفضل تعبير عن الكنيسة المثالية التى يمكن تحقيقها فى العالم الأرضي ويعد مجتمع التأويل ، أفضل وسيلة للإدراك العقلى الواضح للطبيعة الآلهية ، حيث يتم إدراكها فى صورة المفسر الذى يفسر الكل ، وتحل مشكلة الوحدة والكثرة فى المجتمع ، وتصبح التصورات والحدوس الروحية واضحة فى حياة المفسر ، يرأس ويجمع الكل ويعبر عن إرادته من خلاله ويبدو أن رويس قد حاد عن نظريته المعرفية وتأكيده على دور الإرادة الفردية في اكتساب المعرفة ، فعاد وجعل المطلق المفسر الذى يفسر الكل (٢) . كما يؤكد رويس على أهمية مجتمع التأويل لحل المشكلات الاقتصادية ، فيعرض فى كتابه الحرب والتأمين ، لقيام مجتمع اقتصادى على فكرة التوسع فى التأمين لأن التأمين ترابط على أساس المبدأ الثلاثى للتفسير ، المؤمن عليه والمؤمن والمنتفع ، وقال بالتوسع فى التأمين حتى يشمل التأمين الحروب والصراعات وبذلك حاول رويس تطبيق آرائه المثالية على

---

(١) Josiah Royce : the problem of christianity , p 148

(٢) Ibid., P , 150

جوانب الحياة العملية مجتمع التأويل مجتمع يشمل كل جوانب الحياة الدينية والنظرية الفلسفية والعملية .

## رابعا : الجانب الفلسفي للفلسفة

يعد كتاب الجانب الدينى للفلسفة ، سيمفونية فكرية رائعة ، متكاملة الأنغام ، تعزف ألحانها فى تسلسل محكم وممتع فى الوقت نفسه يستمتع بها المتخصص وغير المتخصص فى الفلسفة ، فيجد القارئ غير المتخصص الحس الموسيقى المرهف ، والدينى الطبيعى الخالص الذى يشبع كل حاجة فكرية ، ويجد فيه الدارس المتخصص بغيته من استدلال محكم خال من التناقض ، ونقد وتحليل لطبيعة المثل العليا ، والنظريات التى تفسر العالم . والكتاب فى عجالة ، قد يعرف القارئ تفصيلاتها فيما بعد وينقسم إلى جزئين رئيسيين . يتناول الأول منهما : البحث فى طبيعة المشكلة الخلقية ، والمثل العليا التى نحيا بها : ونحتك بها فى حياتنا اليومية فيدرس موقف الفهم العام والفلسفات من النظريات الأخلاقية يناقش الفلسفات التى قالت بالواجبات الأخلاقية والضمير وينتهى إلي حالة من الشك ، تدفع الإنسان إلى التشاؤم الخلقى فلا يستطيع التياران الرئيسان فى الفلسفة ، أي تيار الواقعية وتيار المثالية حسم المسألة الأخلاقية فيوحد الواقعى بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون والمثالى لا يعبر إلا عن رغبات شخصية يضعف إثبات واقعيتها وصحتها دون الوقوع فى التناقض ولا تصلح مناهج العلم فى تحديد المثل الأعلى ، وإن كان العلم وأدواته ، يعد من أفضل الوسائل ، لتحقيق هذا المثل الأعلى بعد اكتشافه . يكتشف رويس حقيقة كامنة فى قلب الشك الخلقى والتشاؤم فتظهر البصيرة الخلقية التى ترشد الإنسان نحو المثل الأعلى الذى يسعى لتحقيق الإنسجام بيت غايات الأفراد ، وبين الإرادات المتصارعة ، وتحديد الواجبات الخلقية (١) وينتهى الجزء الأول من الكتاب ، بالتساؤل حول المطلب الإنسانى الأزلى عن ما هو الدليل على صحة هذا المثل الأعلى ، وهل هناك حقيقة دينية تسكن العالم ، وتؤكد للفرد أنه يسير فى الطريق الصحيح ؟

ويبدأ الجزء الثانى من الكتاب ، بعرض النظريات التى تبحث عن هذه الحقيقة الدينية

---

(١) د . أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوزايا رويس ، رسالة دكتوراه – جامعة القاهرة ١٩٩٧ صـ٣٢

فى العالم والتى تتناول الطبيعة الإلهية . فهناك عالم القوى وعالم المسلمات ، والمقصود بعالم القوى النظريات التى تقول بخلق العالم وترده إلى قوى واحدة أو متعددة ، فالعالم مخلوق جامد لا حياة فيه ، وينتهى "رويس" إلى رفض هذا التصور للعالم ، لما يتضمنه عالم القوى من متناقضات . وينتقل إلى دراسة عالم المسلمات ، عالم كانط ، فيقارن بين مسلمات العلم والمسلمات الدينية ، ويبحث عن سبب نجاح مسلمات العلم وفشل المسلمات الدينية ، ويكتشف ضرورة وجود أساس بعيد هناك ، يكمن وراء عالم المسلمات فيفترض طريق المثالية ، وضرورة وجود عقل شامل لا متناهى ، يكشف عن نفسه فى العالم ويعد العلم مظهرا له ، ويعد وجودا أساسيا لتصور العالم ، ويستمد منه الإنسان الفاضل صاحب البصيرة الخلقية عونا دينيا ويبرر فى نفس الوقت مسألة خيرية العالم بالرغم من مظاهر الشر الجزئى فيه وينتقل "رويس" خطوة تلو الأخرى ، فى إستدلال محكم ، لإثبات الوجود الفعلى لهذا العقل الشامل فيبدأ بالشك فى وجوده ، ويخرج من الشك ، بضرورة وجوده ، بوصفه شرطا ضروريا للخطأ فى الأحكام . فيثبت صحة هذا الفرض ، ويناقش الإعتراضات التى يمكن أن توجه إليه . وينتهى إلى القول بأن هذا العقل الشامل اللامتناهى ، هو إله المثالية منذ أفلاطون . ومن الشك فيه يكتسب الإنسان البصيرة الدينية ، التى تتولد لديه من هذا الشك فالمثالية هى الدين الكلى الشامل . فهل كان "رويس" موفقا فى مذهبه الفلسفى ، وهل جاء دين المثالية دينا طبيعيا يحوى الأديان كلها ، أم أن هذا البناء الفلسفي ما هو إلا صورة جديدة للمسيحية ؟ ، وبذلك يكمل "رويس" ما بدأه "هيجل" على طريق تعقيل المسيحية .

وربما يشعر القارئ فى نهاية الرحلة ، أنه أمام دين عقلى طبيعى جديد ، أو أنه لا يرى إلا صورة جديدة ، لآراء قديمة ، ولأديان تترنح ولا تستطيع الصمود ، وتحاول أن تبعث من جديد ، بعد أن وجهت نظريات التطور الشكوك فى أسسها ، وهدم العلم الكثير من أفكارها ، وأثبتت الحياة العملية عدم جدواها ، ودللت الصراعات والحروب على ضآلة قيمتها ، أو عدم صلاحيتها لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان وقد يرى في الكتاب محاولة لانتشال الأخلاق من حيرتها ، وتخليص المثل العليا من تضاربها ، ولوضع نسق أخلاقى جديد ، ومثل أعلى يعطى لكل فرد قيمته ، وبصيرة خلقية تهدى إليه ، نظرية فى العالم تثبت صلاحيته ، وتعين الفرد على تحقيقه ، فلا يجد أمامه إلا فلسفة خلقية ، تحاول أن تستبدل الأخلاق بالدين ، فلا يكون "رويس" إلا فيلسوفا كانطيا ، جعل فكرة « الإله» ضمانا لمبدأ الواجب الأخلاقى ، وإن كان قد أصبح مبدأ الولاء من أجل الولاء .

وفى النهاية وبصرف النظر عما قد يشعر به القارئ بعد رحلة مضنية من الاستدلال ،

وجهد لفهم المعانى الحقيقية التى قصدها رويس ، وسواء توصل إليها أم لا ، أو جاءت متضامنة مع معتقداته أو مخالفة لها ؛ فإنه لن يشعر بالندم على هذه المعاناة ، وتلك المشقة ، فالفلسفة التى لا تقدح زناد الفكر لا قيمة لها والتى تقدم عقائد دوجماطية ، دائماً ما يسهل هدمها أن الفلسفة الحقة تنبت من الشك ، مثلما تنبت الورود بين الأشواك ، فتثبت أن فى الموت حياة ، وفى الجامد روحا وعقلا ، وفى الشكوك يقينا ، وفى الأخطاء دليل على وجود العقل المطلق ، والشر جزءا من خير كلى ، والعالم حامل لعقل وفكر ، وتجسيد لمعقولية تسرى في جنباته ، فيشعر الإنسان بالثقة فى نفسه ، وفى مثلة الخلقية وعالمه ، ويتخلص من عوائق البناء ، ويسعى فى العالم يحيا فيه ويبنى ، فالعالم ليس كائنا جامدا هناك ، ويحق لكل إنسان بناء العالم الذى يرغبه ، فربما تكون قراءة هذا الكتاب ، معينا لنا فى بناء عالمنا العربى الذى نحلم به ونسعى لتحقيقه .

وأخيرا بقيت كلمة عن المشكلات التى واجهتها ترجمة هذا الكتاب ، والحلول التى تم اقتراحها لحل هذه المشكلات إذ جاءت مؤلفات جوزايا رويس " شبيهة بمؤلفات "هيجل" ، تثير مشكلات لغوية أمام كل محاولة لنقل كتاباته إلى لغة أخرى وهذه الصعوبات تكون أشد فى حال اللغة العربية التى لا تربطها بلغة رويس ، أو باللغات الأوروبية عموما ، أى وجوه مشتركة . وفيما يلى قائمة ببعض الألفاظ التى ظهرت مثيرة لإشكالات ...

لفظ " insight " ، يمكن ترجمته بمعنى الحدس أو البصيرة ، و ترجمته إلى لفظ البصيرة أقرب للمعنى الذى قصده "رويس" ، حيث قد يفهم من لفظ الحدس عدم التدخل الإرادى ، بينما لفظ البصيرة يكون أقرب لمعنى الدور الإيجابى الذى يترتب عليه إكتساب الفرد لمصدر معرفى جديد كذلك لا يكون الحدس مسبوقا دائما بالشكوك ، بينما البصيرة معرفة تنبثق وسط الشكوك فالشك أول مراحلها بالضرورة الحدس قد يحمل معناه الكشف المفاجئ أو الإلهام ، أما البصيرة فتسبقها خطوات نقدية واستدلالية ، تضع الفرد على قمة الشك والتشاؤم قبل اكتسابها .

يستخدم لفظ "meaning " بمعنيين ، أقربهما لفظ معنى ، ولكن هناك حالات أخرى تخفق فيها الترجمة ، وفى هذه الحالات يتم استخدام لفظ هدف ، و سيجد القارئ فى مواضع متعددة ضرورة هذا التصرف .

– يترجم لفظ " uniformity " عادة بالانتظام أو اتساق أو تماثل أو وحدة الصورة

بالمعنى الحرفى ، ولكن عندما يتم استخدامه لوصف الطبيعة وقوانينها تتم ترجمته بلفظ اطراد أو بالظواهر المتكررة والمستمرة فى الطبيعة ، وليس بمعني وحدة الصورة .

– يستخدم المؤلف كلمة " Thought " بمعنيين الأول الفكر والثانى العقل ، ولكنه لا يقصد العقل بوصفه كيانا مستقلاً فى مقابل الحس أو المادة ، وإنما بالمعنى الذى قصده هيجل ، أو المعنى الواسع والعام .

– المعنى الشائع لكلمة "community" المجتمع المحلى أو الجماعة ، ولكن المؤلف يستخدم اللفظ بمعنى واسع حتى يشمل المجتمع الإنسانى كله أو مجتمع المؤمنين .

– لفظ الواقع والواقعية Reality يثير كثيرا من الإشكالات ، الأمر الذى يتطلب ترجمته أحيانا بلفظ الحقيقة ، وأحيانا بلفظ العالم الخارجى ، وأحيانا بلفظ الطبيعة ، وكان على الترجمة مراعاة ذلك .

– كلمة " infinite " تترجم عادة بلفظ اللامتناهى ، ولكن المؤلف يستخدمها أحيانا كثيرة بمعنى اللامحدود ، وأحيانا بمعنى المطلق ، وأحيانا بمعنى الأزلى ، أو السرمدى ، وكانت الترجمة تراعى هذه المعانى حسب السياق الذى تأتى به .

– لفظ cenception اللفظ الشائع له إدراك ذهنى ، أى معرفة الكلى ، من حيث إنه متميز عن الجزئيات التى يصدق عليها ، ويلاحظ أن المؤلف يستخدمه كثيرا بمعنى المفهوم .

– يستخدم لفظ " Process " بمعنيين أقربهما لفظ عملية ، ولكن هناك حالات تخفق فيها الترجمة ، ويتم استخدام لفظ تيار أو سياق أو مسار للتعبير عن المعنى المقصود .

– لفظ الترنسدنتال «Transdantail» لم تتم ترجمته إلى لفظ عربى مقابل ، حيث لا يؤدى لفظ " الستعالى" إلى المعنى الذى قصده كانط باللفظ .

والواقع أن هذه الإشكالات ليست الوحيدة التى واجهتها الترجمة لهذا الكتاب ، وإنما تم الاقتصار على الأمور التى ، يحتاج التصرف فيها إلى تبرير خاص ؛ إذ كانت هناك بعض المشكلات المتعلقة بنقل المؤلف لبعض الفقرات التى كان ينقلها من مؤلفات أخرى ، ربما التعليق عليها أو للاستشهاد بها على صحة فكرته ، أو لكى يستعين بها لشرح الفكرة التى يريد التعبير عنها ، فكانت هناك نصوص مطولة باللغة الألمانية والفرنسية واللاتينية واليونانية . والمشكلة أن المؤلف لم يحاول ترجمة هذه النصوص إلى اللغة

الإنجليزية الأمر الذى يشكل صعوبة فى فهم هذه النصوص خاصة للقارئ العادى ، وأحيانا كثيرة لا يذكر مصادرها ، ويكتفى بذكر اسم الشاعر ، إن كانت شعرا ، والفيلسوف إن كانت فلسفة .

كذلك يمكن القول ، إن لغة الكتاب مالت فى بعض الجوانب إلى الغموض والإبهام ، فجاءت فى مواضع كثيرة أشبه بلغة المدرسة الرومانسية ، حقيقة إن الكاتب لم ينكر تأثره بالحركة الرومانسية ، إلا أنه قد مزج بين لغته الرومانسية ولغة التصوف إن جاز هذا التعبير ، فحاد الكاتب عن الأسلوب المنطقى المحكم الذى اعتمد عليه فى تفسير الكثير من مشكلات الفلسفة الدينية ، مثل إثبات وجود الله ، وحل إشكالية خلود الفرد الإنسانى ، ومشكلة الموت من جهة أخرى ، يلاحظ شغف الكاتب بالإسهاب والتطويل فى عرض الأفكار ، حقيقة قد يعد ذلك جائزا بغرض التوضيح ، إلا أنه كان يؤدى فى معظم الأحيان إلى ضياع الطريق من القارئ ، الأمر الذى أدى بالفيلسوف إلى اللجوء للتكرار حتى يذكر القارئ بما قد يكون قد تاه عنه فى تتبعه للجزئيات . والواقع أن مثل ذلك النهج كثيرا ما يوقع القارئ فى الحيرة ، فيعيد القراءة حتى يمسك بأطراف سلاسل الأفكار مرة تلو الأخرى .

الكتاب فى مجمله كتاب فى فلسفة الدين ، ولكنه قصر اهتمامه على المطلق ، فجاء أشبه بكتب علم أصول الدين الإسلامية وكتب اللاهوت المسيحى وأقرب إلى أفلاطون في بحثه عن المثال و أوغسطين فى بحثه عن الحقيقة الكاملة . جاء حديثه عن العالم من منطلق البحث عن الحقيقة الدينية ، واعتبره عالم القوى ، وعالم الشك ، وبالتالى لا يمكن أن يمدنا بحقيقة دينية ، وحول العالم إلى مجرد مظهر لعقل مطلق ، فغاب مفهوم الطبيعة الحسية والمادية ومثلما غاب مفهوم العالم المادى والطبيعة ، غاب مفهوم الإنسان الموجود الواقعى وكأن رويس قد توقف عند مرحلة الأنا أفكر ، وأهمل الأنا الموجود الواقعى ، أى الإنسان بوصفه وجودا واقعيا ووعيا وانفعالا ، بل قال "رويس" بأن الفرد الجزئى أو مفهوم الفردية ما هو إلا مفهوم افتراضى ، ولا يستطيع الإنسان إدراكه إدراكاً حسياً مباشراً . وربما قد أدرك "رويس " ذلك النقد فألف بعد سبع سنوات كتاب العالم والفرد بجزئية .

وضع مفهوما ضيقا للدين ، واعتبره عبارة عن مجموعة من القواعد الخلقية ، أو نظرية فى الأخلاق ، عبارة عن نظرية فى العالم ، ورؤية الأشياء ، تخدم هذه النظرية

الأخلاقية ، إلى جانب وجود حماس وعاطفة تجاه هذه النظرة الأخلاقية ، فعالج الشق الأول والثاني ، وأهمل الشق الثالث ، وبالتالي يتناقض الأساس الذى وضع عليه دينه المثالي ، فأهمل الجانب الروحي للدين ، وقصره على نظرية فى الأخلاق ونظرية فى رؤية الأشياء . كذلك من الواضح أن الشق الأول من الكتاب ، ما هو إلا نظرية كانط الأخلاقية فى الواجب والشق الثانى ما هو إلا محاولة للبحث عن حقيقة مطلقة وراء الظاهر ، وبالتالى ما هو إلا محاولة لبعث أفلاطون من جديد فى بحثه عن العالم المثالى إلى ما وراء العالم الحسى المتغير . كذلك اعتماد رويس على المنهج الشكى لا يقدم جديدا حقيقة إنه يحاول أن يبين قيمة الشك ويدافع عنه ، إلا أن هذا المنهج ما هو إلا تكرار للمنهج الشكى القديم .

جعل الحقيقة الدينية لا تتوفر إلا للخاصة فحذر القارئ العادى ، ونبه إلى خصوصية الدين المثالى الذى ينادى به ، وكأنه يحاول أن يجعل الحقيقة الدينية والوصول إليها حكرا على المثقفين وأصحاب الفكر المنطقى ، فالحدس الدينى حدس عقلى . وبالرغم من تأكيده على الحدس الدينى والأخلاقى ، فمن الواضح أنه دين العقل المنطقى وليس دين الفطرة ولئن قال رويس بالبصيرة الدينية ، فإنه لا يتم معرفة المطلق واكتشافه إلا بعد السير فى سلسلة طويلة من الشكوك والتشاؤم ، فيكتسب الفرد منها البصيرة الخلقية ، ويؤمن بضرورة نشرها بين الناس ، لأنها تحقق التناغم بين مثلهم العليا المتصارعة ، ينتقل بعد ذلك للكشف عن الحقيقة الدينية ، فلا يجدها فى العالم الحسى عالم القوى والشك ، ولا فى عالم المسلمات الكانطية ، وإن كان عالم المسلمات يمهد لها ويجدها فى عالم الفكر المثالى أو المثالية ، فهى الدين الكلى الشامل ، دين كل العصور لذلك يطالب رويس القارئ ، بقطع هذه الرحلة الطويلة وسط عوالم الشك والظن والتشاؤم ، حتى يصل إلي عالم الحقيقة الدينية ، وكأننا نعود إلى أفلاطون فى جدله الصاعد والهابط ، أو إلى ديكارت فى رحلته من الشك إلى اليقين ، أو أبى حامد الغزالى فى كشفه للحقيقة الدينية لم يتصور رويس أن هناك ما يسمى بدين الفطرة الإنسانية ، الدين المباشر الذى يستطيع الإنسان العادى البسيط الإيمان به مباشرة ، يصل فيه الإنسان إلى معرفة الله معرفة حدسية مباشرة ، دون الاعتماد على شواهد حسية ظنية أو عقلية منطقية .

أدلة وجود الله ، التى اعتمد عليها رويس ليست أدلة جديدة ، وإن كان رويس قد صرح بأن مطلقه لا يحتاج إلى أدلة تقليدية ، بعد إثبات كانط لفشلها ، إلا أنه عرض لنفس

الأدلة التقليدية بصورة غير مباشرة [1] وإن كانت الجدة التى جاء بها فى دليل استحالة الأخطاء لإثبات وجود الله ، أو ما يسمى بدليل الخطأ ، وكيف لا يمكن اكتشاف الفرق بين الصواب والخطأ ، واستحالة وجود الأخطاء ، بدون وجود الله ، إلا إنه ماذا يحدث عندما لا يخطئ الإنسان ، أين يكون الله فى لحظات اليقين ، أيفقد فيها الإنسان الإحساس بوجوده ؟

حقيقة إن الدليل المعرفى يعتمد دائما على وجود اليقين أو الحقيقة المطلقة ، ودليل رويس يعتمد على وجود الخطأ ، واستحالته المنطقية ، ولكن أين القاعدة وأين الاستثناء . إن كان الخطأ دليلا ، فالمطلق استثناء . ولابد أن تأتى لحظات نصيب فيها وجوده ، وهى لحظات اليقين ، وبالتالى يفقد صفة الإطلاق . لذلك من الواضح أن هناك شرطين لإقامة الدين المثالى ، الأول لا يدركه إلا مجموعة خاصة من أصحاب الفكر الفلسفى ، والثانى لابد من وجود الأخطاء لاكتشاف المطلق ، الأول يجعل دين رويس دين القلة والثانى يجعل المطلق نسبيا ، ينفى فى لحظات اليقين .

ولئن كان رويس بحكم مثاليته يهاجم المذاهب الواقعية ويرفض الوجود والمستقل ، فإنه كان أقرب إليها فى إقراره بنسقه الفلسفى المحكم لمعرفة الحقيقة الدينية . وإن كانت الواقعية لا تقتصر على الوجود المادى أو الروحى المستقل وتمتد لتشمل وجود الأفكار والأنساق الفكرية المستقلة ، فإن النسق الفلسفى الذى بني عليه رويس موقفه التوفيقى نسق واقعى ، فيعترف بضرورة وجود البصيرة الخلقية ، على الأقل لدى فرد واحد ، يقوم بنشرها ، ولكن ما الدليل على وجودها ؟ وبذلك لا يسلم رويس من نقد الواقعية لفكرة الضمير أو الواجب أو الحاسة الخلقية التى قال بها المثاليون ، كذلك يؤكد رويس الوجود الواقعى للقانون الأخلاقى فى كل دين مهما كانت ملته وبصرف النظر عن نوع العقيدة ، وبالتالى ينسب للقانون الأخلاقى وجودا مستقلاً بذاته في الأديان . وأخيرا لعل هذه الترجمة ، تعد جهدا متواضعا ، يضاف للجهود الكبيرة التى تبذل فى الآونة الأخيرة ، لتعريف قراء العربية بالفلسفة المعاصرة .

**د . أحمد الانصارى**

القبة ، فبراير ١٩٩٩

---

(١) د . أحمد الأنصارى : فلسفة الدين صـ ٣٢١ .

# تمهيد

يعرض هذا الكتاب مذهبا فلسفيا ، وتطبيقه على المشكلات الدينية . ولما كان المذهب الفلسفي ليس مجرد نسق فلسفي حر ، أو تفلسف من أجل التفلسف ، اعتمدت بنية هذا المذهب الفلسفي على طبيعة هذه المشكلات ذاتها . وقد تم اختيار هذه المشكلات الدينية موضوعا للدراسة ، لأنها غالبا ما تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة ، ولذلك تستحق إخلاصنا وتقديم أفضل مالدينا .

تخاطب هذه الدراسة كلا من دارس الفلسفة المتخصص والقارئ العام ، إذ إن جزءا كبيراً منها ، يمكن أن يحظى باهتمام دارسي الفلسفة المتخصصين . لذلك كان من الضروري أن تتضمن هذه المقدمة التماسين الأول موجه للقارئ العام ، والثاني للقارئ المتخصص .

يعترف الكاتب للقارئ العام ، الذي قد يطلع على هذه الدراسة الفلسفية ، بأنه بينما حاول في المقام الأول عدم إزعاج أحد بمواقف سلبية رافضة غير مثمرة ، وكان هدفه إيجابيا بصورة عامة ، فإنه من جهة أخرى ، ولعدم صلته وانتمائه لأي جهة دينية ، ولا يرغب في قيام هذه الصلة ، فإنه ليس من المتوقع أن يقدم اعتذارا لأصحاب أي عقيدة أو مؤسسة دينية ، ولا يعني ذلك الاعتراف الصريح إثارة أي نوع من الجدل أو المنازعات مع أي جهة دينية ، بل على العكس يكن كل الاحترام للأديان فإذا كان الثعلب الذي فقد ذيله ، يوصف بالحمق إذا ما تفاخر بفقدانه ، فإنه يكون أكثر حماقة ، إذا حاول إخفاء فقدانه له ، بوضع ذيل زائف ، ربما يكون قد سرقه من ثعلب ميت والمغزى الأخلاقي لهذه القصة واضح ومقبول مثلما لا يطلب الثعلب من أصدقائه محاكاته في الخسارة ، لا يطالب كاتب هذه السطور القارئ بالتخلي عن الدين وليس هدفه إثارة مجادلات ومناقشات غير مثمرة ، وإنما تحقيق نوع من الفهم الهادئ والمتبادل مع رفاقه ، لمعرفة المعنى الحقيقي العميق لقيمة وأساس هذه العادة المنتشرة بيننا وهي عادة التدين ، ولا يهدف الكاتب من تقديم هذا المذهب الفلسفي اكتساب الأنصار ، إذ قد يظهر من يتأثر بآرائه ، أو من قد يقدم أفضل منها فجل اهتمامه في هذه الدراسة تحقيق نوع من التصالح أو الفهم الواضح ، وليس مجرد مناقشة من يعتقدون بأن في مقدورهم تقديم مذهب ديني أكثر عمقا وأصالة من مذهب الكاتب ووضع نسق فلسفي أفضل من نسقه والحقيقة أن كاتب هذه السطور ،

يكون أكثر الناس سعادة ، إذا ما استطاع هؤلاء الناس تفسير الأمور الناقصة والرد على الشكوك التى أثارها الكاتب أو التى قد اعتبرها سببا فى غموض مذاهبهم وتناقضها .

وينبه الكاتب القارئ العام بأن علاقة هذا الكتاب بما يسمى بالمذاهب الشكية الحديثة ليست علاقة الانسياق الكامل التام لهذه المذاهب ، أو الرفض المتعسف لها . ولا يعتبر المذهب الفلسفى المثالى المعبر عنه فى هذا الكتاب مذهباً لا أدريا ، بالرغم من أهمية وقيمة الشك المطلق بوصفه عنصرا ضروريا للتفلسف والتأمل الفلسفى ، ولا يستند منهج الدراسة على مجرد الرفض للشكوك المثارة فى عصرنا من منطلق الدفاع عن عقيدة معينة وإنما يقوم على الاعتراف بهذه الشكوك وتحليلها واكتشاف إحتوائها والتزامها بعقيدة دينية إيجابية ومهمة ، وتنطبق على السلوك والواقع . إن رفض التسليم بالشكوك ، وبوجود المشكلات الفلسفية ، يعني رفضا للتفلسف الذي يمكن أن يمارسه إنسان العصر الحاضر . ولكن يلاحظ فى نفس الوقت ، أن مجرد قبول هذه الشكوك قبولا سطحيا يحول دون اكتشاف الحقيقة الإيجابية الكامنة فيما يشبه قصة الفتى الطيب الفقير الذى وجد مصباحا قديما ، يكسوه الصدأ . فلم يعره التفاتا ، وألقى به فى أحد جوانب منزله الخاوى ، وشعر بأن المصباح جعله أكثر فقرا مما كان عليه ، ولكن بمجرد محاولته تنظيف المصباح المسحور ، والتعامل معه بالطريقة الملائمة ، امتلأ المنزل بالذهب والفضة والجواهر النفيسة ، وفرشت له مائدة حافلة بكل صنوف الطعام وألوانه . لقد ورد فى خيال كاتب هذه السطور أن الشك الحديث يمكن أن يكون مثل هذه الهدية المسحورة . ويرغب فى أن يبين للقارئ ما قد يثبت أنه الأسلوب الصحيح أو الطريقة السليمة لاستخدام هذا الطلسم .

يستطيع القارئ الكريم أن يكمل قراءة الكتاب الأول من هذا العمل ، ولكنه قد يجد الكتاب الثانى أكثر تخصصاً وموجها إلى دارس الفلسفة المتخصص . وللتغلب على هذه المسألة ، وحتى يتمكن القارئ من إدارك لب المذهب الفلسفى يستطيع الاكتفاء بقراءة الاجزاء التالية من الكتاب الثانى ، وهى الملاحظات التمهيدية للفصل الثامن ، وأقسامه الأولى والأخيرة ، والملاحظات التمهيدية للفصل التاسع ، والأقسام الأول والثانى والثالث والخامس ، والملاحظات التمهيدية للفصل العاشر والأقسام الأول والثانى والرابع ، والملاحظات التمهيدية للفصل الحادى عشر وخاتمته ، ثم محاولة قراءة الفصل الثانى عشر كله . فإذا ما أكمل القارئ قراءة هذه الأجزاء فإنه لن يعانى من الصعوبات الفنية المتعلقة

بالبرهان على مذهبنا ، ويستطيع متابعة أفكارنا والاستمتاع بها وربما قد يدفعه حب الاستطلاع إلى المخاطرة بقراءة الكتاب كله .

قد يكتشف القارئ المتخصص احتواء هذا العمل على مذهب فلسفي لا يخلو من التميز والأصالة والاستقلالية في بعض أجزائه ، ولكنه بالرغم من استقلاليته ، وخصوصيته فإنه يظل منتميا لتيار الفلسفة المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط . ولا يضامر المحب الحقيقي للفلسفة ، بالتظاهر بأن مذهبه الفلسفي يتصف بالجدة والأصالة إلا بالقدر الموضوعي الذي يسمح الموضوع به . وحقيقة يشعر الكاتب في أعماقه بأن ما يعرضه ، ما هو إلا نتاج قراءته لتاريخ الفلسفة وما يتنكره من هذا التاريخ ولكنه يدين لكانط ، وبقدر ما اكتسبه من قراءة فشته ، والكانتيين الجدد في ألمانيا ، ومن قاموا بإحياء المثالية في السنوات الأخيرة في كل من إنجلترا وأمريكا . ويعترف أيضا بأن عليه دينا خاصا "لهيجل" .

يوجد في الفلسفة المعاصرة نوعان من الفكر الهيجلي : الأول ينتمي إلى "هيجل" المثالي المتمسك بمبادئه المثالية ، وبالحقائق الأساسية للمثالية . وينتمي الثاني إلى " هيجل " المنطقي ، الذي يؤكد على المنهج الجدلي ، ولا يهتم بالفلسفة بقدر اهتمامه بالفكرة عن الفلسفة . لا يتعاطف المؤلف مع " هيجل" المنطقي . وأما بالنسبة " لهيجل" المثالي ، المعروف باستقلاله عن "فشته" والمثاليين الآخرين ، وبتعدد جوانب فكره بنقده لرواد الحركة المثالية في أوائل هذا القرن ، فإن المؤلف يدين له دينا كبيرا حقا . من جهة أخرى ، لا يعني ذلك إهمال الفلسفات المثالية الأخرى . فالواقع أن إهمال فلاسفته المثاليين الآخرين من أجل رفعة شأن الفلسفة الهيجلية يعد خطأ كبيراً ، فإن الاستمرار في ترديد ما قد تعلمناه عن " هيجل " يعد خطأ لا يغتفر فإذا كان "هيجل" قد علمّ أو قال شيئاً فإن تعاليمه وأفكاره ، يمكن صياغتها في مصطلحات غير هيجيلية ، وإلا يتحول "هيجل" إلى مجموعة من المصطلحات التافهة والمهملة ، وليس صاحب فكر عميق على الإطلاق . لذلك فإن من واجب الفرد الذي يعتبر نفسه على دراية كافية بفلسفة "هيجل" أن يقوم بالتعبير عنها أو صياغتها صياغة جديدة خاصة به . إن تكرار اللغة أو المصطلحات الهيجيلية ، بدلاً من الفكر الهيجلي ، يؤدي إلى وجود التخمة المزعجة . لذا دعنا نشكر المفكرين من أمثال الأستاذ "جرين" الذين كانوا يتمتعون بقدر من الحرية في التعبير عن أفكارهم عن هيجل

بطريقتهم الخاصة . والواقع أننا نسعد لتزايد عدد من يسمون بالهيجليين الجدد ، الذين يتمتعون بدرجة أكبر من الاستقلالية . على أية حال ، على الرغم من ضخامة حجم ما يدين به الكاتب "لهيجل" فإنه لا يعتبر نفسه هيجيليا .

يود المؤلف الاعتراف بفضل الأساتذة "وليم جيمس" و"شادوور هودجسون" "وأوتويفليدر" و"هانز فانجرو" و "أوتو ليبمان" و " جوليوس برجمان" و"كريستوف سجيورات" و " أثريلفور" ، وذلك للأفكار القيمة التي اطلع عليها من قراءة أعمالهم كما يدين الكاتب بصفة خاصة للأستاذين " وليم جيمس " و " جورج بالمر " ، في كثير من آرائه النظرية التي اكتسبها من حواراته معهما ، والآن نأتي إلى كاتبين ، لا ينتميان لمذهب فلسفي واحد ، ولكن لهما قيمتهما لدى الكاتب . الأول منهما كان من المفكرين الألمان الذين قرأ لهما الكاتب ، والثاني تركت كلماته وأفكاره أثرا في الكاتب . الأول هو "شوبنهور" مثير المتناقضات والثاني "لوتزه" الذي لن ينسى الكاتب محاضراته ودروسه ، بالرغم من أن ما قد يرد في هذا العمل ، يعد بعيداً ومنفصلاً عن فلسفة "لوتزه" ونسقه الفلسفي .

قد يرى دارس الفلسفة أن هذا العمل عبارة عن تخطيط عام أو عبارة عن تحليل فينومينولوجي غير مكتمل للوعي الديني ، في جانبه الأخلاقي أولا ، ثم في جانبه النظري ثانياً . وتقع معظم الأجزاء التي يفترض المؤلف أصالتها إلى حد ما ، في الفصلين السادس والسابع من الكتاب الأول ، وفي الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني ، ويمكن القول بأن كل فصول الكتاب ترتبط ارتباطا عضويا بهذه الأجزاء .

قد تبدو مناقشة مشكلة الشر ، التي وردت في الفصل الثاني عشر ، مشابهة بدرجة كبيرة لجانب من مناقشة نفس المشكلة في الطبعة الثانية الجديدة من كتاب "فليدر" الفلسفة الدينية . وبالرغم من أن الأفكار التي وردت في هذه الطبعة الجديدة ، كانت متضمنة في الطبعة الأولى بصورة غير واضحة فيما عدا عرض بعض التوضيحات التي وردت في الفصل الحادي عشر من الكتاب ، حيث بدا أنها على درجة كبيرة من الأهمية من وجهة نظر المؤلف يأتي العمل المعروض في هذا الكتاب ثمرة العديد من الدراسات المتفرقة . فالمسائل التي وردت في الفصل الحادي عشر ، قد سبق للمؤلف محاولة عرضها في رسالته التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة "جون هوبكنز » في عام ١٨٧٨ . ومنذ ذلك الحين اتجه المؤلف لمحاولة وضع حجج جديدة كذلك ظهرت أجزاء عدة – تعد

أجزاء أساسية من هذا الكتاب ، على مراحل متفرقة ، في "جريدة الفلسفة التأملية " ومجلة العقل؛ وفى مجلات فلسفية أخرى . أما الصورة أو البنية الحالية للكتاب ، فقد تشكلت من مجموعة من المحاضرات حول المسائل الدينية التى قام المؤلف بتدريسها لطلبة كلية هارفارد ، وإن كانت نسبة قليلة من هذه المحاضرات قد وردت فى صلب هذا الكتاب لمحاولة المؤلف قدر إمكانه إظهار هذا العمل فى وحدة موضوعية كاملة ، وليس مجرد مقالات متناثرة .

كامبردج ١١ يناير ١٨٨٥

# الكتاب الأول

# البحث عن مثال أخلاقى

# الفصل الأول

## مقدمة

# الدين بوصفه نسقا أخلاقيا ونظرية

« أشك فى أنك عندما تعتقد ، فيما تطلق عليه اعتقادا صحيحا ، فإنك لا تعتقد بالضرورة فى الله والآب والابن والروح القدس »

"هانيه"

يعرض المؤلف فى الصفحات التالية آراءه الفلسفية ، ولما كان مدركا لما لهذه الآراء من دلالات دينية ، وجد أن لزاما عليه ، أن يبدأ أولا ، بعرض تصوره لمعنى الدين وطبيعته ، وصلته بالفلسفة .

فعادة ما نتحدث عن المشاعر الدينية والمعتقدات ، ولكن دائما ما نواجه صعوبة فى الاتفاق حول ما يجعل هذه المشاعر وتلك المعتقدات توصف بأنها دينية . والحقيقة أن الشعور لا يكون شعورا دينيا ، بسبب قوته أو قيمته الأخلاقية ونبله ، لأنه إذا كانت قوة الشعور وقيمته الخلقية هى ما تجعله شعورا دينيا ، كانت الوطنية دينا . وإذا كان نبل الشعور كافيا باتت كل عاطفة فنية عاطفة دينية . كذلك الاعتقاد فإنه لا يكون اعتقادا دينيا فقط بسبب كونه اعتقادا فى شئ يفوق الطبيعة ، فهناك فرق بين الخرافة والدين . كذلك لا يعد الاعتقاد بأن الله أعلى الكائنات ، اعتقادا دينيا . وإذا كان "لا بلاس" ، قد احتاج لأن يطلق اسم الله على افتراضه الذى أقام عليه ميكانيكيا الفلك ، كان الرمز الرياضى جديرا بهذا الأسم . وصار الله معادلة ، مثل نظرية "تايلور" وليس موضوعا لأى قداسة دينية . من جانب آخر ، قد يكون لجوهراسبينوزا ، اللا شخصى ، والترفانا عند البوذيين ، ولأى مفهوم مشابه سواء بوصفها مذاهب تتعلق بطبيعة العالم ، أو بوصفها مثلا عليا للسلوك الانسانى وبالرغم من أن الدين يعد شعورا متميزا و اعتقادا خاصا ، وعاطفة إنسانية فريدة ، ولا يجوز ربطه بعناصر أخرى أقل قيمة منه ، فإننا كثيرا ما نربط الدين بموضوعات وأمور لا تمثل أى قيمة أساسية بالنسبة له . فما هو الدين إذن ؟

من الأمور المؤكدة عن الدين أنه يجب أن يكون على صلة بالسلوك ، ويستحيل وجوده بدون غاية أخلاقية يدعو لها . حقيقة قد يوجد نوع من الأديان لا يمت للأخلاقية بصلة ، ولكنه يكون مثل سفينة غير صالحة للإبحار ، أو بنك مفلس ، أو منجم مهجور ، يخدع المؤمنين به ويتظاهر بإرشادهم لأخلاق معينة خاصة . فإذا ما كانت سيئة ومضللة لا يكسبها قيمة دينية ، وإنما اعتقاد المؤمنين به فى قيمتها . فقد يطالب دين ما المؤمنين به قتل وتعذيب أفراد القبائل الأخرى ، ولكن حتى هذا الدين يتظاهر بأنه يعلم السلوك القويم . على أية حال ، يقدم لنا الدين ما هو أكثر من القانون الأخلاقى . ولا يعد القانون الأخلاقى وحده ، أكثر إرتباطا بالدين من القانون المدنى ، إذ يضيف الدين شيئا ما للقانون الأخلاقى . وتعتبر الحماسة أول ما يضيفه الدين للقانون ، فتجعل المؤمن ينظر للقانون الأخلاقي بنوع من الولاء والتقديس والمحبة . ويمنح الدين القانون الأخلاقى الحياة والحيوية ، وقد يعتمد في تحقيق ذلك على التاريخ أو الأسطورة أو الطقوس أو أى وسيلة تشاء . فلا يقتصر دور الدين علي تلقين الأوامر فقط ، بل يمنح المؤمن نو ما يجعله يسعد بالحياة من أجله أو بالموت فى سبيله .

والحقيقة أننا لم نذكر حتى الآن العنصر الذى يجعل الدين ذا أهمية خاصة لدارسى الفلسفة النظرية . فلقد بات واضحا لنا الآن إمكانية نقد الفلسفة الخلقية للإنساق الأخلاقية للأديان المختلفة ، بينما لم يعرف بعد دور الفلسفة النظرية . والواقع أن الدين غالبا ما يضيف عنصرا ثانيا . فلا يعلمّ الدين فقط الولاء لقانون أخلاقى معين ، ولكن يلاحظ أن الوسائل التى يستخدمها لتحقيق هذه الغاية تحوي نظرية كاملة إلى حد ما عن طبيعة الأشياء . فلا يطالب الدين بالفعل أو الشعور فقط ، وإنما بالاعتقاد أيضا . إن الدين يخبرنا عن الأشياء التى يعلن وجودها ، وبخاصة عن علاقة هذه الأشياء بالقانون الأخلاقى والشعور الدينى . وقد يوجد دين لا يعترف بوجود قوى فوق الطبيعة ، ولكن لا وجود لدين بدون عنصر أو جانب نظرى أو بدون تقرير لبعض الوقائع المفترضة بوصفها جزءا من العقيدة الدينية .

إذن هذه العناصر أو الجوانب الثلاثة تدخل فى تكوين أى دين ؛ فيجب أن يرشد الدين لقانون أخلاقى معين ، ويجب بطريقة ما أن ينمى شعورا قويا بالولاء لهذا القانون ، وعند قيامه بذلك عليه أن يظهر ما يكون كامنا فى طبيعة الأشياء ، ويتكامل مع هذا القانون ،

أو يؤدى إلي تقوية الشعور . لذلك يكون الدين عمليا ووجدانيا ونظريا ، ويعلمنا كيف نسلك وكيف نشعر وما نعتقد به ، ويعلم الاعتقاد بوصفه وسيلة لتحقيق تعاليمه بالنسبة للفعل والشعور أو الوجدان .

- ٢ -

وأما علاقة الفلسفة بالدين ، فلئن كانت الفلسفة لا تهتم مباشرة بالشعور ، فإنها تهتم بالفعل والاعتقاد ، ويعدان من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفى . ومن وجهة أخرى طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك ، أو تقدم نظريات عن العالم ، فلابد أن يكون لها وجهة دينية . فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة ، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين . ولقد كانت مشكلات "كانط" الرئيسية عن ماذا أعرف وماذا يجب على أن أسلك ، ذات قيمة دينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية ؛ فتسأل عن كيف يرتبط فكر الإنسان بحاجاته ، وعن الذى يوجد فى الأشياء ويتحقق فى أفكارنا . ولا يجب الخوف من طرح مثل هذه الأسئلة ، ولا يجب أن يتردد دارس الفلسفة فى البحث عن إجابات لها ، بعد التأمل الكافي لها . والواقع أنه ليس هناك حجة لأى مفكر مخلص يهتم بدراسة الفلسفة ، في إهماله لمثل هذه الأسئلة ، بحجة عدم وجود الوقت الكافى لها ؛ فمن المؤكد وجود الوقت الكافى لديه ، ليس بوصفه طالبا للفلسفة فقط ، وإنما بوصفه إنسانا أيضا ، ومثل هذه الأسئلة تعد من المسائل الجوهرية للإنسانية التى يتعامل معها كافة الناس ، فلئن كان للعامة إجاباتهم ، فلابد أن يدلى دارس الفلسفة بدلوه .

وعندما نقول يجب على المفكر احترام ودراسة هذه الأسئلة ، فيجب ألا نحسب أنه بسبب أهميتها يجب عليه أن يقدم إجابات مسبقة عنها . حقيقة تعد الافتراضات والمسلمات ، والمصادرات الأولية أمورا ضرورية للتفكير ، ولا يستغنى عنها المفكر ، إلا أن الأحكام المسبقة والاستنتاجات المتسرعة ، وتعمد إخفاء معتقداتنا وعدم إلقاء الضوء عليها ، كلها أمور لا تنتمى للفكر الأصيل . إن التفكير بالنسبة لن عبارة عن تنقية لعقولنا ، ولأن الوضوح يعد ضروريا لوحدة الفكر ولتقليل التعارض ومرارة الشك ، وخلاص عقولنا من اليأس والحيرة والتشتت ، فإن مقاومة عملية التنقية للفكر ، تعد مفسدة لأفضل ما لدينا ، وخطيئة ضد الإنسانية ، وتعمد عدم الإخلاص فى الفكر والتسرع فى الأحكام ، يعد خرقا صريحا لأهم مقدساتنا ، إن هذه الأسئلة تعتبر ذات أهمية عظمى لنا وللعالم ، ويحق

وصفنا بالجبن والكسل إذا ما تظاهرنا بأننا دارسون للفلسفة ، وباحثون عن الحقيقة ولم نعر إهتماما لهذه الأسئلة ، بل ونكون أكثر من جبناء ، إذا ما حاولنا دراستها دراسة عابرة وبدون أمانة وإخلاص .

- ٣ -

لقد بلغ الفكر الديني فى عصرنا حدا أثار قلق كل المفكرين الجادين ، وانتباه الكثيرين من الناس ؛ فلم نعد قانعين بما ورثناه من آبائنا ، ونسعى لتصحيح معتقداتهم ، والبرهنة على ما قد سلموا به دون برهان ، ونحقق خلاصنا بأنفسنا . ولكننا مازلنا نجهل الشكل الذى قد يتشكل به الإيمان الجديد ، بل لم نستطع حتى الآن الاتفاق على نوع السؤال الذى قد نطرحه على أنفسنا عند البدء فى أي بحث دينى محدد . ويقترح بعض الناس خلع قيمة دينية لبعض الوقائع الكائنة فى العالم أو لجوانب منها . وتبين مثل هذه الاقتراحات مدى غموض المسائل فى عقول الناس عند الحديث عن الدين فمنهم من يرغب فى عبادة القانون الطبيعى أو الطبيعة بصورة عامة . ومنهم من يجد الإنسانية الموضوع الأجدر بالتقديس الديني ، ومنهم من يؤكد بأن " اللامعروف" يشبع حاجته الدينية . وإن وضوح السؤال لدى السائل يعد في حد ذاته مكسبا ، حتى إذا لم يستطع تقديم إجابة له . لذلك نكون قد حققنا شيئا إذا عرفنا ما الذى يجب علينا البحث عنه . وقد تساعدنا تلك الاعتبارات السابقة فى عملنا ، بالرغم من ضآلة الاستفادة منها . ولأننا قد حاولنا أن نضع تعريفا ، لا يعبر فقط عما يقصده البوذى أو الكاثوليكى أو الوضعى أو الهيجلى بالدين ، وإنما يعبر عما قد يقصده كل إنسان فى أى مكان بالدين إنهم يرغبون جميعا فى أن يحدد الدين لهم واجبهم ، ويوفر لهم الحماس للقيام به ، ويشير لهم إلى الأشياء الكائنة فى العالم الواقعى التى يمكن أن تعينهم على تحقيق الولاء والإخلاص لواجبهم . فعندما يصلى الناس طلبا للسعادة فإنهم يعبرون عن رغبتهم في تعلم ما يتوجب عليهم القيام به للحصول على السعادة . وعندما ينظر القديسون فى أى عقيدة إلى الله بوصفه مثال الخير فإنهم يتطلعون إلى معرفة الطريق الصحيح بل إن البدائيين الذين نسمع عنهم هذه الأيام وعن أديانهم البدائية ، نلاحظ أن تلك الأديان كانت دائما ما تطلب منهم القيام بفعل ما ، وتحمسهم وتشجعهم على القيام به . وإذا ما نظرنا حولنا ، نلاحظ أن الفقراء والمعزولين

والمنبوذين من الناس ، عندما يتطلعون إلى العون الدينى فإنهم يرغبون فى معرفة ما الذى يتوجب عليهم القيام به لاسترداد قيمتهم وكيانهم ، ويجب أن يخضع فلاسفة الأديان لنفس الاختبار الذى تطبقه الإنسانية في كل زمان ومكان على أديانها . فإذا حاول فرد ما تنظيم نظامنا الغذائى بنظرياته فلابد أن يكون لها موضوع واحد ، مهما كانت نظريته ، طالما يريد أن يوضح لنا ما يفيد صحتنا . وإذا طلب منا ألا نأكل شيئا إلا الثلج ، فذلك خطؤه . ويظل الموضوع الحقيقى لنظرية تنظيم الغذاء كما هو وكذلك إذا ما جاءت وجهات نظر الناس ونظرياتهم الدينية متعصبة وغير كافية فإن ذلك لن يجعل موضوع النظرية الدينية أقل شمولا أو إنسانية . إن الفرد الذى يقدم لنا مذهبا دينيا لابد أن يكشف لنا عن قانون أخلاقى وحياة وجدانية ، وعن نظرية تتعلق بطبيعة الأشياء وبأقل من ذلك لن نستطيع الاقتناع بمذهبه لا يعنى ذلك أننا نطلب منه معرفة شاملة ، أو التظاهر بسعة معرفته بالعالم ، وإنما لابد أن يعرف شيئا ما ، قدرا منه ، ولابد أن يكون ذلك القدر ذا قيمة محددة .

ولصياغة الموضوع بصورة أخرى نلاحظ أن الفلسفة النظرية تحاول قدر إمكانها معرفة العالم الواقعى وعند قيامها بذلك تكون حيادية تماما بالنسبة للنتائج التى قد تتوصل إليها لا يحق لها أن تتذمر أو تصاب بالهلع إذا ما حصلت على حقائق مفزعة ، وإذا لم تجد فى العالم إلا الشر ، فيجب عليها أن تقبل تلك الحقيقة بهدوء ، وتعرضها دون مدح أو ذم ، فلاهم للفلسفة النظرية إلا محبة المعرفة ، ولا تخاف إلا من الوقوع فى الخطأ ، ولا أمل لها إلا فى الاتساق المنطقى ، أما الفلسفة الدينية فإنها تحوى موضوعات أخرى إلى جانب تلك التى تتناولها الفلسفة النظرية ، ولئن كانت الفلسفة الدينية لا تجرؤ على معارضة الحقائق التى قد تؤسسها الفلسفة النظرية ، فإنها تهدف دائما إلى شئ آخر فوق أو أعلى من منها . فتسعى لمعرفة قيمتها ، وتمد العالم باهتمامات أخرى بالإضافة للإهتمامات النظرية فهى تريد أن تعرف ما الذى يوجد بالعالم ويستحق العبادة والتقديس مثل الخير ، فلا تسعى للحقيقة فقط ، بل للحقائق الملهمة للروح . فتضع تعريفها لمعنى الخيرية والقيمة الخلقية ، ثم تسأل هل هناك شئ فى العالم جدير بالإجلال ؟ ولا تضع حدودا لمطالبها ، ولا تقنع إلا بالأفضل ، إنها تسأل بمجرد أن تضع مثلها الأعلى للقيمة ، أيوجد فى أى مكان فى العالم شئ حقيقى له قيمة مطلقة ؟ فإذا لم تتمكن من الوصول إليه ، فقد تقنع بما هو أقل . وتسأل : ما أعلى الأشياء قيمة فى العالم ؟ ولئن كانت لا تبحث عن الحقائق ، فإنها تهتم بالحكم عليها . ولا تقنع بمجرد الإيمان الأعمى ، بل تطالب بالحقيقة

الفعلية مثل الفلسفة النظرية ، و لا ترى فى هذه الحقيقة إلا مجرد مادة لأحكامها المثالية ، فتبحث عن المثالى بين هذه الحقائق .

ونسأل القارئ مرافقتنا الصفحات التالية لمعرفة كيف تحقق الفلسفة الدينية غايتها ، وإن كنا لا نقدم معالجة كاملة للموضوع ، وإنما مجرد مجموعة مقترحات ، أردناها واضحة وحافزة للقارئ وربما معينة له على بناء مذهبه الفكرى الخاص .

- ٤ -

عادة ما يشوب منهج وروح البحث الذى يتبعه الناس فى دراسة هذه المسائل الدينية نوع من التحيز والميل إلي الأحكام المسبقة ، الأمر الذى يحد من نجاحها . لذلك كان من الواجب علينا أن نلقى مزيدا من الضوء على هذا الموضوع . هناك موقفان متطرفان ، يجب الحذر منهما تجاه الفلسفة الدينية : الأول موقف الحياد بسبب الرفض الدوجماطيقى ، والثانى الخوف الذى ينتج من الاحترام والتبجيل الزائد للموضوعات الدينية . فغالبا ما ينظر الشاك بنوع من نفاذ الصبر للمناقشات الطويلة فى هذه الموضوعات ، ولا يرى فيها إلا ما قد رآه " هيوم" في مقالته الشهيرة ، مجرد سفسطة وتضليل ؛ فلماذا إذن يتم إهدار الوقت فى البحث عن مسائل لا حل لها ؟ فكان منهج الشاك عبارة عن عمل سريع ، وتقرير واضح عن صعوبات معروفة ، وسخرية لاذعة من الفروض المتسرعة ، ثم حرق لكتب اللاهوت القديمة ، والشرود فى أراضٍ جدباء يصعب علي الفلاسفة مسايرته فيها . أما من جانبنا ، فنحن نرغب فى ممارسة الشك مثل كل الشكاك ، ونكن إعجابا خاصا لحرية الحركة التى يوفرها الشك ، ولكن مشكلتنا تكمن فى أننا بعد استمتاعنا بالحرية ، وبالهواء النقى للشك الفلسفى لفترة ما ، نجد أنفسنا فجأة أمام حقيقة دينية تحتاج منا لفحص دقيق ، فالمنهج اللاأدرى السهل والمختصر ليس كافيا ، وغالبا ما تشعر بضرورة إكمال الشك بالفلسفة ؛ وما إن تفعل ذلك حتى تجد نفسك مجبرا على قبول مذهب ، قد لا ينتمى بالضرورة إلى ما تعلمته من اللاهوت القديم فى طفولتك ، ولكنه لا يشبع بصورة ما مشاعر دينية معينة لديك ، كنت قد تصورت أنك قد تخلصت منها ونسيتها فى أثناء مرحلة الشك ؛ فتجد نفسك مؤسسا لمذهب دينى ، تحاول أن تعرضه كما نفعل الآن . ولئن جاء عرضنا معقدا وصعبا ، فإنه عرض لا يخلو من التصميم الدؤوب على تناول الأسئلة الصعبة من وجهات نظر متعددة .

وإذا كان المنهج الشكى لا يعد منهجا جيدا فحسب وإنما بداية ضرورية للفلسفة الدينية ، فإننا نجد أنفسنا ملزمين بألا نتوقف عند مجرد الشك السطحى ، ولابد من الغوص

فى الأعماق ، وإن كان هناك من يرى أن المذهب اللاأدرى الحديث قد قال كل ما يمكن أن يقال عن المسائل الدينية ، وأننا لن نستطيع أن نأتى بجديد ، فإننا لا نلزمه بمتابعتنا ، وإذا لم يكن لدينا شئ جديد نعرضه فى هذا الكتاب ، ومختلف عما يتناوله الفكر اللاأدرى الشائع من موضعات ، وأكثر عمقا من الآراء الشائعة للمذهب الشكى الحديث ؛ فمن الأفضل لنا أن نتوقف عن الكتابة . فلا يهدف هذا الكتاب إلى اتباع طرق الجدل القديمة مع الموضوعات السائدة فى يومنا ، وإنما يسعى إلى العودة بالفكر الشعبى العام ، فى تناوله لهذه الموضوعات إلى نمط من البحث الفلسفى الذى قد يعرفه مجموعة متخصصة معينة من الفلاسفة ، ولكنه منسى من العامة . ونستطيع القول بأن لدينا ما يمكن إضافته لهذا البحث الفلسفى وليس مجرد تكرار لوجهات نظر بعض المفكرين ، وإنما عبارة عن جهد بالسير خطوة نحو الأمام ، ومحاولة إضافة بعض الأفكار الجديدة إلى تلك التى تركها لنا كبار الفلاسفة ، وإن كنا نعلم جيدا أن مجال الاستفادة من أى فكر فلسفى فردى مستقل مجال محدود جدا .

وأما الموقف المتطرف الثانى ، موقف الاحترام والتقديس المبالغ فيه ؛ فيلاحظ أن صاحبه يبذل جهدا كبيرا حول الصيغ اللغوية والصفات والضمائر التى تتعلق بموضوعات الإيمان الدينى ، ولكنه يخشى منح هذه الموضوعات أى درجة من درجات الوضوح . والحقيقة أننا نحترم هذا الموقف ، مادام أصحابه يستفيدون منه في حياتهم العملية وأعمالهم ، ولا يشعرون بقيمة البحث النظرى ، ولا يسعون للبحث عن الحقيقة ؛ لذاتها . ونكن احتراما لمن يستفيد من الحقيقة الدينية فى حياته العملية ، بوصفها ملهمة لمشاعره ، ونرى أن موقفه أفضل كثيرا من الذى يمتهن الفلسفة ولا يتأثر أو يعير التفاتا إلى أفكارنا ، أو يرى أنه مهموم ومشغول بهموم كثيرة ، فالعالم يحتاجه ولا تحتاجه الفلسفة . والحقيقة أننا لا نريد أن نتدخل فى شئونه ولكننا نصر على حقنا فى معرفة الحقيقة ؛ لأننا إذا نظرنا للأمر من زاوية فلسفية صرفة وبعيدا عن قيمة العمل الناجح الذى تحققه هذه القيم الدينية الموقرة نكتشف ما لهذا التقديس الصامت والاستخدام الغامض لألفاظ وأسماء غامضة من مخاطر رهيبة ، ويحق لنا أن نسأل من يعتبر النقد الفلسفى للمسائل الدينية نوعا من العبث بالحقائق الكبرى عن ما هى تلك الحقائق التى يقدسها ؟ ألديه ما يضمن له أن ما يقدسه ما هو إلا مجموعة من الألفاظ الغامضة التى يكون قد كونها بفكره الخاص ، وأنها لا تمت إلى الحقيقة الإلهية على الإطلاق ؟ ألا يكون ما يعبده ، ما هو إلا صنيعة وجدانه ، ولذلك يحترمه ويقدسه مثلما يقدس ويحترم كل ما يخصه ؟ إن عدم إمعان الفكر

والتجربة الصامتة الهيابة تحيل الموضوعات الدينية إلى مجرد مشاعر وأحاسيس باطنية قد يتم الشعور به أيام الآحاد وفى أثناء الصلاة . إن الفرد ما هو إلا مجموعة من الأفكار والأحاسيس ، وما يدور في باطنه ليس له أي قيمة دينية ؛ فإذا لم يفحص ما بداخله فحصا نقديا ، فكيف يعرف أن الأفكار الدينية التي يصطنعها ويقدمها ما هى إلا صنيعة عواطفه ؟ فأحيانا ما يشعر الإنسان في لحظات الضعف والحزن الشديد ، بالحاجة إلى دين يتعلق به ليستمد منه القوة والإحساس بالأمن ، ولكنه سريعا ما يكتشف أن ما يلتمسه ما هو إلا مجموعة من الخرق البالية ، فتتلاشى روحه فى غياب الشك . إن مثل هذا الفرد يتوقع أن يأتى الله لنجدته كلما شعر بالحاجة إليه ، ولا يرى أن هذا الإله ما هو إلا مجرد شعور غامض ومفهوم مبهم عن إله ما ، لم يتجرأ إطلاقا على فحصه والتفكير فيه . وربما لو كان يعبد صنما خشبيا لكان أجدى وأنفع له ، لأنه يستطيع حينئذ أن يعرف أين وماذا يكون إلهه . وتلك حالة من يعتبر التفكير المنطقى في الموضوعات الدينية من المحرمات .

نقول : إذن . إن النقد الصحيح والجرئ والعميق – حتى وإن أدى إلي نوع من الشك ، والنقد لأساس الإيمان والسلوك ؛ لأن ما نقوم بنقده فى البداية هو مجموعة تصوراتنا الخاصة التى نرغب فى التأكد من حقيقتها ، إذا كانت هناك أى حقيقة . ويعد الشك فى المسائل الدينية واجبا على كل باحث عن الحقيقة . وقد يلاحظ القارئ فى هذه الدراسة المكانة الهامة والخطيرة للمنهج الشكى فى الفلسفة إذ تظهر لنا الحقيقة الفلسفية فى البداية فى صورة شكية ، ولا يمكن أن نقترب منها إلا بعد شعورنا باليأس من الحصول عليها ، فنشعر أولا باليأس والإحباط من حالة الشك الدائم التى نحياها ، ثم نكتشفا احتواء هذا الشك ذاته على الحقيقة التى نكون قد أقسمنا على اكتشافها . والحقيقة أن الخبرة الفلسفية التقليدية لا تخرج عن هاتين المرحلتين . وربما كانت تذكرة القارئ بهذا الأمر قد تعينه على تحمل مشاق الرحلة الطويلة التى نصحبه فيها إلى مجموعة من التحليلات الشكية الجافة ، فأينما كانت الحقيقة فإنها لابد مطمورة وراء هذه الصحارى .

الفصل الثانى

# المشكلة الأخلاقية العامة

« صعدت مجموعة من النفوس – بعد الاستئذان – من الجحيم وقالت لى : لقد كتبت الكثير من أقوال الرب ، فاكتب شيئا مما نقوله أيضا ، فأجبت وماذا أكتب ؟ قالوا " أكتب أن كل نفس خيرة كانت أو شريرة يكون لها متاعها ومسراتها فيسعد الخير بخيره والشرير بشره ، فسألتهم : وما عسى أن تكون متعتكم ؟ قالوا ، : أنها كانت متعة أرتكاب الزنا والسرقة والغش والكذب .... » فقلت إذن أنتم مثل الحيوانات النجسة ، فأجابوا ، "إذا كنا هكذا فنحن هكذا" » – " سويدن بورج" « العناية الإلهية »

« لا يوجد شئ يكون خيرا أو شرا فى ذاته ، وإنما التفكير هو ما يجعله هكذا » "هاملت ؛

بأى موضوع من الموضوعين اللذين تم ذكرناهما فى المقدمة تبدأ الفلسفة الدينية ؟ وأقصد بالموضوعين القانون الأخلاقى ، ثم علاقة هذا القانون بالواقع ، فأيهما يأتى في المقام الأول عند دراسة الفلسفة الدينية ؟ : سبق أن وضحنا أن الفلسفة الدينية تتميز عن الفلسفة النظرية ، بسبب ارتباطها وعلاقتها بمثل أعلى معين ، فلابد أن يكون واضحا فى البداية المثل الأعلى الذى ترتبط به ، وأن يدرس أولا ، مادام يجسد ملامح بحثنا بين الحقائق . لذلك يعد من الصواب أن يشتمل الجزء الأول من الفلسفة الدينية على مناقشة المشكلات الأخلاقية .

ربما يعترض الفيلسوف النظرى ويصر على أنه إذا كان الإنسان لا يمارس الأخلاق ، إلا فى عالم واقعى ، فمن حق الفيلسوف ، بل ومن واجبه ، أن يوضح من الناحية النظرية ، ما الذى يشكل حقيقة هذا العالم ، والشئ الذى يتأسس عليه ضمان هذه الحقيقة ؟ . ومع ذلك يجب أن نسقط هذا الترتيب المنطقى فى مناقشتنا الحالية . فنوجه إهتمامنا أولا إلى

المثل الأعلى ولعلاقته بالحياة الإنسانية ، وأما العالم الذى نفترض وجوده عند دراستنا للمثل الأعلى ، فسوف نقبله فى هذا الكتاب الأول ، بدون أى تساؤلات نظرية لأنه فى الفلسفة الدينية ، تأتى مكانة هذه التساؤلات فى مرحلة لاحقة . لذلك نفترض أولا وجود كائن أخلاقى ، فى عالم الحياة الإنسانية المحسوس ، الذى نؤمن جميعا بأننا نحيا فيه . ونفترض أن هذا الكائن ، لا يعرف شيئا خارج الدائرة الواضحة لهذه الحياة الإنسانية وعلاقاتها . فلا يعرف شيئا عن أصله ومصيره ، أو عن علاقته بالطبيعة أو بالله ، إذا كان مؤمناً بأن هناك إلهاً . ولكنه يدرك أنه يحيا وسط مجموعة من بنى جنسه وأن عليه أن ينشأ ويطور علاقات إنسانية معينة معهم وأن يضع لنفسه مثلا أعلى ، لتستقيم حياته أو الحياة الإنسانية عموما ، وأخيرا ، وبعد تشكيلة لمثله الأعلى ، والسعى لتحقيقه ، عليه أن ينتقل إلى البحث فى العالم الطبيعى ، ويتساءل عن كيف تكون علاقته بهذه الحاجات والمثل الأخلاقية ، فإذا استطاع إجابة هذا التساؤل ، تكون فلسفته الدينية قد اكتملت . وعندما يصل إلي هذه المرحلة الثانية التى قد يعالجها الكتاب الثانى من هذا العمل ، ربما يجد نفسه ملزما بأن يحلل من جديد كل المفاهيم النظرية السانجة التى لديه عن الطبيعة وعن الآخرين من بنى جنسه . وإن كانت عملية التحليل التى يمارسها هذه المرة ، تكون مصحوبة بالشجاعة ، التى أكتسبها من حبه لمثل أعلى ، وبرغبته فى تطبيقه ، والتخلص من إشكالات الدراسات النظرية ، وإذا ما جاء نسق أفكاره غير مطابق لنسق الحقيقة ذاتها ، وليس نسقا محكما ، فإن محاولاته لوضع فلسفة دينية ، والفروض التى قد يستطيع البرهنة عليها ، كلما قطع شوطا فى بحثه ، تعد امتيازا مفيدا ، يقلل من شعوره بالضعف الإنسانى ، ويحقق بعض حاجاته العملية .

إذن مع بداية بحثنا عن المثل الأعلى ، نفترض مبدئيا فى هذا الكتاب الأول ، وجود عالم الحياة اليومية الذي يعد ضرورياً لدراسة القانون الأخلاقى فى تطبيقاته على هذه الحياة اليومية . وبالرغم من ذلك التوضيح ، نكون فقط مع بداية الصعوبات التي قد تظهر عند فحص العلاقة بين أساس الأخلاق والعالم الواقعى ، لأن هذه الصعوبات تشكل جانبا من الجوانب الغامضة فى المذهب الأخلاقى .

-أ-

يعد من الأمور الشائعة عند دارسة المذهب الأخلاقي تجنب الباحث المسألة الرئيسية بكل الوسائل . فيغلب على الباحثين الميل إلى وصف " العواطف الخلقية " ، أو مدح المبدأ الأخلاقي للإنسان ، أو كما يحدث خصوصا في هذه الأيام ، الإكثار من الحديث عن الشعوب البدائية وعن تطور الحاسة الخلقية . وعندما يصل بعضهم إلى لب المسألة الخلقية ، إن وصلوا ، وبالأخص مسألة التمييزات الخلقية ، فإنهم يمرون عليها مر الكرام ، كما لو كان ليس لديهم الوقت الكافي لذلك ، أو أن هذه المسائل من الأمور المعروفة لدى الفهم العام ، فلا حاجة للوقوف عندها ، وينتقلون إلى النتائج . والحقيقة نادرا ما يدرك أى منهم ، أن مجرد وصف القدرات الخلقية لهذا الفرد أو ذلك ، أو سر تطور المفاهيم الخلقية ، والمقارنة بين الأمم الأخلاقية وغير الأخلاقية ، لا تعد فلسفة أخلاقية على الإطلاق ، وأنها مثل مجرد سرد لعملات ومنتجات أى أمة ، أو مثل توضيح الفرق بين القدرة وعدم القدرة على الوفاء بالديون التجارية .

لذلك نجد أنفسنا ملزمين من جانبنا بالدخول مباشرة في لب المشكلة التى تواجهها أي أخلاق فلسفية . ما الطبيعة الحقة للفرق بين الصواب والخطأ ؟ وما الحقيقة الكامنة فى هذا التمييز ؟ وهل ترتبط هذه الحقيقة بظروف معينة أم مستقلة تماما ؟ وما المثل الأعلى للحياة ؟ نريد معرفة هذه الأمور ولا نضيع وقتنا فى وصف الحالات العقلية لهذا أو ذاك الإنسان ، وألا نهتم إلا بالحالات العقلية التى ترتبط منطقيا بمشكلتنا . وإن كنا قد اتجهنا إلى المنهج الوصفى ، فذلك بالقدر الذى يخدم الموضوع .

حقيقة يمكن أن نعرف الكثير عن طبيعة المسألة الرئيسية ، بدراسة بعض الجوانب القديمة والمهملة للمسألة والتي سبق الإشارة إليها عن العلاقة المثلى بين المثل الأعلى الأخلاقى للفرد ، والعالم الواقعى الذى يحيا به .

ولكن علينا ، كما سبق أن قلنا ، أن نشكل ونضع مثلا أخلاقيا أعلى ، بمعزل عن أى تصور أو نظرية عن العالم الخارجى المحيط بالإنسان . ولكن أيكون ذلك ممكنا ؟ ألا ترتكن كل نظرية أخلاقية فى إثبات مصداقيتها على نظرية فى الأشياء ؟ أيجوز أن نسن لأنفسنا

مثلا أعلى ، ثم نبحث فى العالم الواقعى عن ما إذا كان متحققا ؟ ألا يجب أن نقيم مثلنا الأعلى ، على ما نعرفه ، أو ما نعتقد أننا نعرفه عن العالم ؟ أليس ما نقوم به ما هو إلا خطأ فادح ؟ أيمكن الحصول علي مثل أخلاقية واضحة ومتميزة ، إلا بعد معرفة الحقائق عن العالم ؟ أيمكن المثل الأعلى أن يقول للعالم : أطالب بأن تكون كما أريدك ؟ ألا ينبغى أن يقول المثل الأعلى ، بدلا من ذلك ، بأن هذا وهذا حقيقى ، ولذلك أكون ما أكون ؟»

إن طبيعة المثل الأخلاقية العليا تكمن فى هذه الأسئلة . ولابد من فحصها واجابتها إجابات صحيحة ، لأن فى هذه الإجابات ، يكمن حل جميع المسائل الأساسية لفلسفة الأخلاق والصعوبة التى تواجهها .

ولفهم المزيد عن طبيعة هذه الصعوبة ، دعنا نفحص بدقة الإجابتين المحتملتين للأسئلة السابقة . ولنطلق على الإنسان الذى يصر على الذهاب إلى العالم الواقعي ، ليستمد منه وسائل التميز بين الخير والشر بالأخلاقى الواقعى . ومن جهة أخرى نسمي الفرد الذي يبرهن على وجود المثل العليا الخلقية ، بدون الاعتماد على العالم المادى بالأخلاقى المثالى . ولندع كلا منهما يعرض لمنهجه ولوجهة نظره باختصار . أولا بالنسبة لوجهه نظر الواقعية يقول الواقعيون : عليك أن تذهب إلى الواقع ، لتستدل منه على مفهومك عن الواجب ، فلا يجب أن تقوم الأخلاقية على الفراغ ، ولابد لها من أساس من الواقع الطبيعى . ويجب أن يؤسس المذهب الأخلاقى ، الذي قد تضعه لنفسك على كل الحقائق التى يمكن أن تعرفها عن العالم . وأما الأخلاقى المثالى يرى أن الأخلاقية تعتمد بالدرجة الأولى على المثل الأعلى . ويتعلم الإنسان من الواقع العلاقات التى يتم الحكم عليها بالمثال ، ولكنه لا يستطيع اكتشاف المثال نفسه من الواقع وإنما يستطيع الإنسان تعلم الوسائل من الواقع ، أما غاية الفعل فما هى إلا المثل الأعلى ، المستقل تماما عن الواقع . ومثلما تحدى « بروميثيوس » « زيوس » ، كذلك يجب على الوعى الخلقي تحدى قوى الطبيعة في حالة وقوفها أمام تحقيق المثل الأعلى . وإذا كان من الصعب تحقيقه الخير ، فإن ذلك لن يقلل من قيمته . وإكتشاف أن العالم الموجود أسوأ العوالم الممكنة ، فذلك أمر لا يمكن تبريره بأن هذا ، هو العالم الحقيقى ولا عالم غيره بل يجب علينا السعى لتحقيق المثل العليا ، مادام ذلك فى مقدورنا ، ولكن لا يحق لنا تحويل ما نحققه إلى مثل أعلى . إن الحكم

بأن " هذا موجود " يختلف عن الحكم " بأن هذا خير" بل وتختلف طرق البحث فيهما . وهكذا نلاحظ مدى التعارض بين وجهتي النظر ، وإن كان لكل وجهة نظر منهما حجتها المنطقية ، فإننا لن نعرض لها جميعا ، ونكتفي بعرض أهمها .

يقول دعاة وجهة النظر الأولى : انظر إلى مدى سخافة استنباط النظريات الخلقية من الشعور الباطني للفرد . فماذا يحدث لمثل هذه النظريات ؟ إما أن تساندها الطبيعة وعندئذ تحيا في صراع من أجل الحياة ، أو أنها لا تتوافق مع المتطلبات في العالم الواقعي ، وعندئذ يصاب أصحاب هذه النظريات بالجنون أو الموت . ولكن في الحالة الأولى ، يكون من الأفضل الوصول إلى هذه النظريات من دراسة القوانين الطبيعية وليس من مجرد تخمين وإفتراض لها ، وأما في الحالة الثانية ، فالنتيجة تكون كافية العامة من الناس أن النظرية الخلقية التى لا تحقق منافع عملية لا حياة لها . لذلك إذا أردنا وضع نظرية أخلاقية ، يجب أن نضع في اعتبارنا نوع العمل والحياة التى يمكن أن تحققها ، والذى يمكنها بناء عليه أن تكسب وجودها . وتلك هى القاعدة الكلية الوحيدة التى تخضع لها أى نظرية أخلاقية .

« يجيب دعاة وجهة النظر الثانية ، بالتساؤل عن أي أخلاقية ؟ أهذه أخلاق الشهداء ؟ أهذا المثل الأعلى يمكن أن يرضينا ؟ حقيقة إن الحفاظ على الحياة ، يعد غاية في ذاتها ، وأي فعل لا يهدف إلى الحافظ عليها . يعد فعلا سيئا ، ولكن ذلك لا يلزم فيلسوف الأخلاق ، بوضع نسق أخلاقي يحافظ على حياة أنصاره أو المؤمنين به . وليس بالضرورة أن يؤدى إعتناق مذهب أخلاقي معين إلي الحياة الطيبة ، فقد يضحي فرد بحياته لشعوره بأن حياته أقل قيمة من المثل الأعلى الذى يؤمن به ، أو لأن في موته نهضة للغير ، على أية حال ماذا تكون نتيجة اتباع الفرد لمبدأ أخلاقى يتآلف مع الواقع ؟ فلنفرض مثلا أن هناك فردا ما يرغب بتنظيم أفعاله طبقا للمطالب التى قد يفرضها عليه المجتمع ، بوصفه سلطة ملزمة له ، طبقا لمركزه الإجتماعي وفي هذه الحالة لن تكون الأخلاقية إلا عبارة عن المتطلبات التى يجب على الفرد تحقيقها إذا ما رغب أن يظل عضوا ناجحا في البناء الإجتماعي . ولكى يحصل على مذهبه الأخلاقي ، ما عليه إلا فحص وقائع الحياة الاجتماعية . فمثلا عليك مراقبة أفعال الآخرين ، لكى تتعلم التسامح . وقد تلاحظ مثلا أنك يجب ألا تقتل أو تسرق

أو تغش ، وإنك لن تحقق الكثير بخداعهم والكذب عليهم . وعليك أن تساعدهم قدر طاقتك ، وبذلك تشتهر بالرحمة والنزاهة والاستقامة الحقيقة أن أمثال هذه الأفعال تعد من بعض متطلبات الضبط المفيدة للتآلف مع بيئتنا ، أو على الأقل بالنسبة لمجتمعنا ، وإذا كان على الفرد أن يؤسس أخلاقه على الواقع فقط ، فما عليه إلا الالتزام بمثل هذه المتطلبات » .

ولكن يلاحظ أن هذه المتطلبات ليست متساوية فى الخيرية في كل المجتمعات إذ كانت القدرة على قتل فئة معينة من الناس ، تعد شرطا ضروريا للحياة الاجتماعية السعيدة وكانت الشهرة والشجاعة والمهارة العسكرية ، والدهاء ، والاستعداد للاستيلاء على ملكية العدو الضعيف ، كلها من الأمور الضرورية لتوافق الفرد مع بيئته . أيعد كل ذلك حينئذ أخلاقا حقة ؟ فإذا كانت الأخلاقية عبارة عن مجموعة القواعد الحاكمة والمحددة للتوافق الناجح مع البيئة الاجتماعية ، فإن الأخلاقية تصبح أخلاقا نسبية ، ترتبط بالبيئة وتتغير وتتبدل بتغير البيئة ولن تتوقف المسألة عند هذا الحد ، بل قد تختلف القواعد الأخلاقية لاختلاف الوضع الاجتماعي للفرد فيعتبر رجال الدين على وفاق مع بيئتهم إذا كان التواضع سمتهم ، بينما يحقق رجال السياسة توافقهم ، إذا ما اتصفوا بالعدوانية والقسوة ويلاحظ توافق الشاعر أو الفنان مع مجتمعه ، إذا ما اشتهر عنه حبه للمثل العليا والأهداف العامة ، وعدم القدرة على تسديد ديونه ، بينما يتوافق رجل الأعمال مع مجتمعه ، إذا كان واقعيا فى سلوكه وأهدافه ، ومحددا في معاملاته . وهكذا حال العالم ، ابحث عن وضعك ومارس دورك بمهارة ، فذلك واجبك الأوحد .

وهكذا ينتهى المثالى بأن الاعتماد على الواقع لمعرفة المذهب الخلقى ، لن يجعل هناك فرقا بين المهارة والأخلاقية . وإذا كانت " المهارة العملية " فى فن الحياة ، هى ما تحيا فى هذا العالم ، وأن ما يحافظ على البقاء ، أو ما يميل إلى المحافظة على البقاء ، هو ما يميز بين القانون الأخلاقى الصحيح والزائف ، فإن المهارة الكلية بوصفها قانونا أخلاقيا ، قد تحيا مادام لها أنصارها .

ويعترض المعارض الواقعى « بأن هذه الصورة الهزلية ، لا تعرض المذهب عرضا صحيحا . فلديه مثل أعلى ، ولكنه مستمد من الواقع ، ويؤكد بأن دعاة التطور ، ربما كانوا

خير من يفسرون ما يقصدونه بإعتبار الواقع مصدر المذهب الأخلاقى » يقول التطوريون « بأن التوافق بين الفرد وبيئته ، يعد أمرا ضروريا لتحقيق الأخلاقية ، ولكن هناك صور عليا وسفلى للتوافق » ، فربما يتوافق آكلو لحوم البشر والسياسيون الفاسدون مع بيئتهم ، ويتحقق النجاح المؤقت لهم ، ولكن محبو الخير ورجال الدولة الأكفاء ، يعدون أفضل منهم ، لأن صورة التوافق التى لديهم ، تعد من درجة أرقى ، وبالتالى يكون مجتمعهم أكثر رقيا وتقدما إن صور الحياة فى العالم تتطور دائما "وبصورة ثابتة" من الأدنى إلى الأرقى . وينطبق ذلك أيضا على المجتمعات ، وتعتمد الأخلاقية الحقة على هذه الواقعة الخاصة بالتطور والأخلاق المثالية هى صورة التوافق التى تتحقق بين الفرد ومجتمعه ، والتى يسعى إليها المجتمع دائما . كيف إذن نعرف مذهبنا الأخلاقى ؟ يجيب التطورى قائلا « بالإعتماد على الوقائع . فلا تضع مذهبك الأخلاقى أولا ، ثم تحكم على الوقائع . فمن الأفضل أن تقبل العالم ، حتى إن لم تكن مشاركا في صنعه ، وعليك أن تراقب العالم لتعرف إلى أى طريق يتجه ، ثم توائم نفسك مع هذا الاتجاه . حاول أن تعجل بتحقيق الكمال المثالى المنتظر ، فحقيقة إن التقدم لا يعتمد عليك ، ولكنك سوف تبلى بلاءا حسنا ، إذا ما ساعدت على التقدم لذلك علينا بالتجربة ، لتكتشف الاتجاه الذى يتحرك المجتمع نحوه ، وتسعى لاكتشاف الغاية التى تتجه إليها هذه الحركة ، فإذا ما تحقق لنا ذلك ، بات لدينا مذهب أخلاقى .

مرة أخرى يعترض المثالى بقوله « حقيقة تعد هذه النظرة أرقي من النظرة السابقة ولكن أتعد نظرة متسقة وواضحة ؟ أتصمد أمام النقد ؟ ويرى المثالى أنها لن تستطيع الصمود ، فبصرف النظر عن قيمة الحقائق التى تقدمها نظرية التطور ، فإن النظرية التى تؤسس الأخلاقية على هذه الحقائق ، تعد نظرية ناقصة وخاطئة ، لأنها تخلط مفهوم التطور بمفهوم التقدم ومفهوم النمو فى التعقيد والتحديد مع مفهوم النمو فى القيمة الخلقية . إن فكرة التقدم تختلف عن فكرة التطور ومع ذلك تفترض النظرية تطابقهما . إذ كيف يمكن القول بأن الحالة التى يتجه إليها التقدم المادى ، وبالأخص التطور ، يجب أن تحظى بالموافقة الأخلاقية ؟ ألا يعنى ذلك ، أنك لن توافق على تلك الحالة من الناحية الأخلاقية إلا إذا كنت قد تأسس لديك ما يطلبه منك المذهب التطورى ، أى إلا إذا كنت قد

شكلت بالفعل قانونا أخلاقيا لنفسك ، بصورة مستقلة عما تعرفه عن حقائق التطور الطبيعي . لماذا تكون المرحلة الأخيرة في عملية التطور أفضل من الحالات والمراحل السابقة ؟ بالتأكيد ليس بسبب أنها المرحلة الأخيرة ، أو أنها أكثر تعقيدا من الناحية المادية ، أو أكثر تحديا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، وإنما بسبب مطابقتها لمثل أعلى معين ، نكون قد شكلناه بصورة مسبقة ومستقلة فهل يجب أن يتآلف مثلي الأعلى بالضرورة مع الواقع ؟ ولماذا لابد أن يحظى كل ما ينتج عن التطور على موافقتي ؟ ولماذا إذا ما وجد التطابق ، فإنه لابد وأن يكون بين هذا الجزء من الواقع ، والذى يأتي في نهاية العملية الطبيعية التطورية ترابط عضوى ؟ حقيقة أن وجود مثل هذا التناظر بين الواقع والمثال يعد أمرا حسنا ، ولكن كيف تعرف مسبقا أنه قد يوجد ؟

الآن ما المقصود بكل من التقدم والتطور ؟ نحن نعلم أن التطور عبارة عن الزيادة فى التعقيد والتحديد والفردية والترابط العضوى للظواهر أما التقدم فهو عبارة عن سلسلة من التغيرات تحظى باستحسان مستمر ومتزايد من قبل فرد ما ، فنمو شجرة ما يعد تطورا ، بينما تسلق "تل" ما لغاية معينة يعد تقدما التطور قد يحظى أو لا يحظى بالاستحسان ، ولكن إذا لم يكن هناك استحسان أو قبول من أي وجهة ما ، فإننا لن يكون لدينا تقدم . ويتساءل فيلسوفنا المثالى ، كيف يمكن الخلط بين هذين المفهومين المختلفين ألا تكون هناك إحدي مراحل التطور فى فترة ما ، لا تمثل تقدما بل فسادا وتدهورا ؟ فإذا كنت تريد أن تأكل الهليون قبل نضجه نضجا كاملا أفلا تعد كل لحظة من لحظات تطوره بعد نقطة معينة أو مرحلة محددة ، ليست مرحلة تقدم بل تدهور ؟ إن كنت ترغب فى الاحتفاظ بالبطاطس طازجة فى قبو منزلك ، وبدأت تتعفن بفعل عملية التطور ، ألا يعد ذلك عكس ما تعتبره تقدما ؟ إن البيض الذى يتحضن للإفراخ يعتبر مكتمل النمو ، ولكن ماذا يحدث إذا كان مطلوبا للتسويق ؟ ألا قد تمثل ،علمية تطور العالم ككل بالنسبة لوعينا الأخلاقي ، ما قد تمثله تلك الأمثلة التى ضربناها بالنسبة لأهداف حياتنا العادية ؟

ولكن ربما يقول الواقعى ، " لا يوجد هناك من ينكر أن العالم قد أصبح أفضل وأحسن ، ويعد التطور فى مجمله تقدما . فيجيب المثالى ، " ليكن ذلك ، ولكن كيف نستطيع معرفة هذا التقدم ؟ أليس بأن يكون لدينا أولا المثال الأخلاقى ، الذى نستطيع أن نقارن ما يتجمع لدينا من وقائع به . فإذا كنا نعرف ماذا نقصد بالأفضل ، فإننا نستطيع أن نحكم ،

أكان العالم ينمو للأفضل أم لا ولكن لا يمكن أن نتظاهر بمعرفة ما يعد فاضلا ، من مجرد ملاحظة كيف ينمو العالم إن النمو والتحسن ليسا فكرتين متطابقتين ، فقط يحدث نمو ولكن إلى الأسوأ .

إنن طبقا لوجهة نظر المثالى ، لا يعتمد القانون الأخلاقى على الوقائع المادية ولا يتحدث عما هو كائن ، وإنما عما ينبغي أن يكون فيظل الوجوب قائما ، سواء تحقق المثال أم أو لم يتحقق ، ويظل يقيم العالم ، سواء كان خيرا أو شريرا ، ولكن الواقعى الذى يطالب بإقامة القانون الأخلاقى على الواقع الطبيعى ، وما يخالف ذلك يعد من أضغاث الأحلام ، يقدم آخر اعتراضاته قائلا : ليكن لك ذلك ، واحكم حسب هواك ورغبتك ، ولكن عليك أن تتذكر ، بأن هناك فيلسوفا مثاليا آخرا ، يختلف حكمه عما تحكم به ، مثلما تختلف أحلامكما . أيكون مثال "أفلاطون" متفقا مع مثال "بولس" ؟ أو أكان حكم "بيرون" على العالم مشابها لحكم "وودوورث" ؟ إن تعارض المثل العليا مازال قائما إلى يومنا هذا ، ولم تتوقف الحروب بينهما . لأنك إذا ما اخترت مثلك الأعلى بعيدا عن العالم الواقعى ، فإنك لا تختار إلا ما تفرضه عليك رغباتك الشخصية ، ولن يكون لديك إلا الرغبة الفردية بوصفها أساسا لمثلك الأعلى وبالتالى يصبح لكل فيلسوف مثالى مقياسه الذى يحكم به على كل الأشياء ، بل ويعتبر نفسه المقياس الوحيد . ومن الواضح أن الإجابة الوحيدة الممكنة ، التى يمكن أن يجيب بها المثالى تتمثل فى قدرته على تأسيس معيار أخلاقى مستقل عن رغباته ، ولا يصبح واقعيا ، ويظل محافظا على مثاليته .

لقد عرضنا لبعض نماذج الصراع بين الطرفين المتنازعين ، فكيف نفصل بينهما ؟ من الواضح أن الحسم لن يتأتى إلا بالعمل على إيجاد نسق أو مذهب أخلاقى . والحقيقة أننا لم نتعمق كثيرا فى عرض أوجه التعارض بينهما ، فربما نكتشف سيرهما فى اتجاه واحد أو أن الحقيقة تتوسطهما . ولذلك لا يحق لنا إهمالها أو التعسف فى الحكم عليها . إن اختيار مثلنا العليا طبقا لرغباتنا يعد نقيصة محزنة فى أى نسق أخلاقى ، ولا نستطيع أن نسلم فى نفس الوقت بأن مثلنا ما هى إلا رغباتنا ، فكيف نتخلص من هذا الاشكال كذلك قد لا نشعر أيضا بالرضا من القول بأننا نفتقد فى هذا المثال ، بسبب رؤيتنا له متحققا فى الواقع ، إذ يشبه ذلك قولنا بأن القوة حق ، وبذلك يمكن تجنب اختلاف الرغبات .

لأنه كانت القوة تصنع الحق ، فإن أى قوة أخرى معارضة لها ، إذا ما انتصرت تضع حقا آخر ، يختلف عما اعتبرته القوة الأولى حقا وبهذه الطريقة لن يكون هناك فرق حقيقى على الإطلاق بين الصواب والخطأ . وهنا قد يبدو فى الواقع ان الفرق أمر عرضى وليس له ماهية ثابتة . إذ يكون هذا المثال أو ذلك هو الأفضل ، لأنه قد تصادف أن أختاره فرد ما أو بسبب صدفة تحققه فى العالم الطبيعى . ولا يعد ذلك تمييزا على الإطلاق .

وبالرغم من ذلك علينا ألا ندع الصعوبات تثبط همتنا ، فلقد سبق مناقشة هذه الموضوعات من قبل ، فدعنا نطوف بتاريخ بعض التأملات والمعانى المختلفة للمثال لعلها تكون ملهمة أو دافعة لنا إلى فكرة ما .

## الفصل الثالث

# صراع المثل الأخلاقية

« من المؤكد أنه إذا ما وجدت الكأس المقدس ذاته ، فإنه أيضًا سوف يتلاشى ويتحول إلى تراب »

تنسون ، " الكأس المقدس "

" إن النفوس التي ربيتها قد هجرتني

والطلاسم التي درستها حيرتني

والإصلاح الذي صنعته عذبني

فلن أعتمد مرة أخرى على مساعدة من قوى تفوق الإنسان "

بيرون " مانفرد"

رغم أننا ليس لدينا مثال حتى الآن فإننا نشعر بزيادة الصعوبات ، كلما قطعنا شوطا في عملنا . فقد وصفنا في الفقرات السابقة الوضع المحيِّر الذي يجد كل مثالي أخلاقي نفسه يحياه . إذ يقول بأن مذهبه الخلقي يجب أن يكون أكثر من مجرد جزء أو واقعة من التاريخ الطبيعي . ويريد أن يكتشف ما ينبغي أن يكون حتى وإن لم يظهر له أي دليل على وجوده . ومع ذلك عندما يعترض عليه فرد ما بأن مثاله ما هو إلا رغبته الشخصية ، ونظرته الخاصة للأشياء لا يوافق على هذا الاعتراض ويشرع في الإجابة قائلا « بأن مثله الأعلى هو المثال الحق » ولا يمكن أن يكون هناك مثال آخر » . ولكنه يجد نفسه ، لإثبات صحة هذه الإجابة ، في حاجة لبعض التأييد الخارجي من الواقع . ويحتاج لتأسيس مثاله على بعض الوقائع ، وإلى إيجاد سند لمثاله في عالم الحقيقة ، خارج فكره الخاص . بحيث يكون قادرا على القول : انظر هنا يوجد المثال » ، وأن يظهره لنا ، حتى نستطيع التيقن بأنه ليس مجرد رغبة خاصة لديه . ولكن يلاحظ أنه إذا ما قام بذلك فإنه يكون قد نبذ مثاليته . لذلك وجدنا أن موقفه ليس موقفا صلبا متماسكا ، وشعرنا بأهمية حاجاته ، ولكن لم نستطع رؤية ما يؤدي إلى إشباعها والحقيقة أن إشباع هذه الحاجات ، يقدم لنا مذهبا أخلاقيا كاملا والبحث عن أساس لهذا المذهب ، هو ما نسعى إليه في هذا الفصل .

والواقع أنه مازال ينبغى علينا أن ننتبه إلى أن البحث عن مثال أخلاقى ، كان قد أهمل فى الماضى بسبب التشكك فى العلاقة بين الواقع والمثال ، وأن التعارض والخلاف الذى تم عرضه فى الفصل السابق ، ظل قائما ومتكررا طوال تاريخ المذاهب الأخلاقية . فدائما ما نجد مثالا أخلاقيا يقوم بوضعه أحد فلاسفة المثالية المخلصين ، ويدافع عنه بوصفه الغاية الواضحة للحياة الإنسانية . ودائما ما نجد أيضا من يوجه نقدا لهذا المثال ، من منطلق أن إختياره جاء صدفة يصر على رفضه بحجة عدم وجود أى سند من وقائع العالم الخارجى ، يمكن أن يمثل أساسا ثابتا له . حينئذ ، وربما من أجل تخفيف حدة مثاليته ، يتجه المثالى إلى نوع من التأييد من العالم الخارجى لمثاله . وهنا نلاحظ أن نقاده ، إما أن يرفضوا المذهب الفلسفى الذى قدمه لهم عن العالم الخارجى ، أو يرفضوا القيمة والقوة الأخلاقية لبعض الوقائع المفترضة ، أو أنهم مرة أخرى ، يحاولون النيل من المثالى ، بنهجهم نهجا مثاليا ويلومونه على ثقته بنفسه ، وخضوعه للمطالب المادية والواقعية ، وتأسيسه للوجوب السامى على الوجود الجزئى وهكذا يستمر الخلاف والجدل ، ولئن كان من الواضح أن الخلاف لا نهاية له ، فإننا نستطيع دراسة بعض ملامحه .

- ١ -

لقد عاش الفكر اليونانى أول مراحل الشك الأخلاقى أيام السوفسطائيين . فوجه السوفسطائيون الشك تجاه المثل الأخلاقية الشعبية وأن هذه المثل ليست واضحة بذاتها أو ضرورية ، وما هى إلا مجموعة من الأحكام الشخصية والتقاليد . وكان الدين المحلي يقوم بواجب الدفاع عن هذه المثل " فلقد صنع الله هذه التميزات ، والآلهة قادرة على فرضها ، ولا بد أن يخشى الفرد هذه الآلهة ".

وكان للشكاك إجابتان ردا على هذا الموقف الدفاعى : الأول إجابة بسيطة « فمن يعرف ما إذا كانت هناك أى آلهة ، ؟ وإن كانت موجودة ، فمن يعرف ماذا اختارت أن تفعل ؟ » . أما الإجابة الثانية ، فهى أكثر دهاء لأنها تعبرً فى ثوب شكى عن صورة جديدة للمثالية الأخلاقية . وقد انتقلت إلينا فى فقرة من فقرات الكتاب الثانى من « جمهورية أفلاطون » ففى هذه الفقرة ، يعترف الشابان «جلاكون" وأديمانتوس " بأنهما

يشعران بالحيرة من اعتراضات السوفسطائيين على حقيقة وصحة التمييزات الأخلاقية ، ويسألان سقراط « مناقشة هذه المسألة لإزالة هذه الاعتراضات والشكوك ، ثم قاما بتلخيص لهذه الشكوك كما يلي : لنفرض أن الآلهة بما لديها من قوة لا تقاوم ، قامت بفرض قانون أخلاقى معين ، فهل يؤدى هذا إلى وجود تمييز حقيقي بين الخير والشر ؟ لأن من يطالبنا بفعل الصواب ، الحصول على رضاء الآلهة ، لا يطلب منا فى الحقيقة إلا فعل ما نتبصره ، ومثل هذه المذاهب ، لا يجعل العدالة مرغوبة لذاتها ، بل لما تجلبه من نفع من ورائها ، ولن يكون هناك فرق حقيقى بين الخير والشر ، وإنما فرق بين ما يجلب المكافأة أو العقاب . لذلك نرغب منك "ياسقراط" ، أن تبين لنا العدالة في ذاتها ، والفرق بينها الظلم .

والواقع أنه لا يوجد ما هو أبلغ وأفضل من هذين السؤالين السابقين ، اللذين تم توجيهما إلى سقراط للتعبير عن صعوبة مهمة الفلسفة المثالية الأخلاقية . فكيف طرد أفلاطون الأشباح والمخاوف التي وضعها ؟ وكيف وضع أساسا مستقلا لمثال العدالة ؟ ولئن كان " أفلاطون " مدركا إدراكا كاملا لمدى صعوبة المشكلة التى أمامه ، وحاول تقديم عدة إجابات لها ، فإنه الإجابة الرئيسية التى قدمها فى الجمهورية " ، لم تكن كافية بالرغم من وجاهتها . فالنفس المتوازنة والمنسجمة والمستغرقة فى تأمل الحقيقة الأبدية ، لا ترغب فى الظلم ، بينما يلاحظ أن النفس العدوانية ، والشهوانية ، التى تحكمها الرغبات ، وتحيا حياة المجتمعات الفاسدة والفوضوية ، التى تتحكم بها الأهواء ، يمكنها ممارسة الظلم . وبذلك يعنى الظلم الرغبة في الخلاف والفرقة ، وفى انتصار الرغبات على العقل ، وعدم التآلف مع حياة الروح التى وهبت نعمة تأمل المثل الأبدية . وذلك لأن مثل هذه النفس الفاضلة ، لا تستمد سموها من ممارسة الفضيلة أو كمكافأة لها ، بل تعد – كما وصفها " إسبينوزا " فيما بعد – فاضلة بذاتها . فلا تمارس هذه النفس " الصواب " بوصفه وسيلة لتأملها السامى للأبدى ، وإنما لكونها تحيا حياة التأمل ، فإنها تكون قادرة على فعل الصواب . ولكن يبدو أن " أفلاطون " ، لم يقدم النصائح ، أو المغريات للنفس الظالمة ، حتى يقنعها بحب العدالة ، واكتفى بالعبارات البليغة الواصفة للآلام المصاحبة للظلم ، وضرورة مقاومة الرغبات ، وإمكانية معاناة الروح الطاغية لبؤس أبدى . لذلك يواجه "

أفلاطون" : نفس الاعتراض الذى وجهه " جلاكون " وأديمانتوس " لكل الأخلاقيين السابقين . فلن يسعى الظالم للعدالة ، رغبة فى العدالة ذاتها ، وإنما رغبة فى المكافأة فإذا لم يكن هناك أساس آخر للعدالة غير ذلك ، فمن الممكن أن تفضل بعض النفوس حياة الرغبة والشهوة على حياة التأمل للخير ، ولن تعير التفاتا لنصائح أفلاطون ، مادامت تشعر بالسعادة من ممارسة الظلم .

ولا ننكر الدلالة العميقة والواعدة لهذا المذهب الأفلاطونى . ولكنه لا يعد مذهبا كاملا أو متسقا . لأن " أفلاطون" قد اعتمد على واقعة مفترضة للطبيعة الإنسانية ، واعتبرها نوعا من التأييد لمثاله . وبذلك ترك مجالا الشكاك الأخلاقيين للتعامل معها مثلما تعامل "جلاكون" وأديمانتوس" مع الأخلاق الشعبية ، فيشككون فى الواقعة المفترضة . إذ ربما تشعر الروح الظالمة بالسعادة أكثر من الروح العادلة ، وإذا ما تركنا الشك جانبا فسريعا ما يظهر اعتراض آخر ، لقد أصبحت العدالة المثالية مؤسسة وقائمة على واقعة مادية بحته ، تتعلق بتكوين النفس ، وربما جاء هذا التكوين مختلفا عن الذى قال به " أفلاطون " ، .

وبالرغم من اهتمام أرسطو بالمسائل الأخلاقية ، فإنه لم يقل شيئا ذا أهمية بالنسبة لهذه الصعوبة الأساسية ، فقد جاء موقفه منها قريبا من موقف " أفلاطون " كذلك لم يهتم الأبيقوريون لأن مذهبهم الأخلاقى لا يتضمن هذه الصعوبة . لقد أعلنوا ببساطة ووضوح ، اعتمادهم على الوقائع الطبيعية . ولئن كانوا يقرون بالكرم والاخلاص للأصدقاء والأنشطة المثالية الأخرى وأنها تمثل قيما للرجل الحكيم ، فإنهم يعلنون صراحة ، بأن الغاية النهائية تحقيق المصلحة الشخصية ولقد عبر "سيسرو " عن وجهة نظرهم قائلا :

« لما كانت الوحدة والعزلة ، والحياة بدون أصدقاء ، تسبب الشعور بالخوف والقلق ، فلابد أن يجمع الفرد بين كنز الصداقة ومصلحته الشخصية ، إذ لا يمكن فصل المشاعر القوية عن الآمال المرغوبة والمصالح الذاتية » .

وجاد " الرواقيون " بفكر أخلاقى جديد ، يقترب من الفكر المسيحى في ثورتيه ، ولئن كان قد استحال عليهم عرضه عرضا كاملا ، إذ قد أقاموا مثلهم الأخلاقية العليا على مبدأ المساواة الكاملة لكل الناس أمام العقل الكلى ، الذى يجب أن يتطابق الكل معه . ويجب على كل فرد التحلى بالعقل والمساهمة فى نشر مملكته ، وإذا كان جاره كائنا عقليا ، فإنه

يستطيع تحقيق المعقولية فيه ، مثلما يحققها لنفسه . لذلك كان واجب الفرد الأول تحقيق خير الإنسانية ، وإن كان هذا الواجب لدى " الرواقيين " لا يصل إلى حد التضحية بالذات من الناحية العملية ، إلا أنهم قد أقاموا أساسا جديدا للعدالة . فلا يسعى الفرد من أعماله تحقيق التوافق مع مثله الأعلى فقط ، وإنما إلى تحقيق هذا المثال هنا في هذا العالم ومع الآخرين . إذ يمكن لأفعال الفرد أن تحقق العقل المثالي في الآخرين ، مثلما تحقق وجوده فيه . إن كل الناس إخوة ، وأعضاء في أسرة واحدة ، وأبناء لأب واحد ، وبذلك يصبحون كلهم موضع إهتمام بعضهم ببعض (١) .

- ٢ -

ولئن لم يحقق "الرواقيون" فكرهم تحققا عمليا في الواقع ، فإنهم قد مهدوا الطريق للفكر المسيحي ، ولذلك ربما تستطيع مناقشة النقد الشكلي للفكر الرواقي ، بعد الاطلاع على ما أضافه الفكر المسيحي لمفهوم أبوة الله .

بالرغم من أن المسيح قد أسس مذهبه الأخلاقي على اللاهوت ، فإنه لم يجعل التمييزات الأخلاقية قائمة على واقعة الثواب والعقاب الآلهي . فلا يكون الفعل خاطئا ، لأنه خارج مملكة السماء يحيا الانسان الندم والبكاء ، وإنما يمكن القول بأنه خاطئ ، بسبب تعارضه مع مبدأ البنوة لله . فلا يستطيع مرتكب الخطيئة أن يحيا في مملكة السماء التي لا ينتمي إليها إلا من كان ابنا لله . وأما عن سبب انتشار الظلام والبكاء خارج المملكة ، فذلك بسبب طبيعة الخارج ذاتها لذا بالرغم من السمة اللاهوتية التي قدمها لنا المسيح لطبيعة الأخلاق ، فإن الإلزام بها لم يعتمد على الإرادة المطلقة لله ، وإنما على علاقة ضرورية وخاصة بين الله والمخلوقات ، وما دام الله هو هو ، وطبيعة الخلق ثابتة ، فهذه العلاقة تظل مستمرة وقائمة . والحقيقة أن المسيح قد أعطى لنا صورة كلية وعامة عن خلق الأنبياء . فلقد قالوا أن "يهوه" قد أنقذ شعبه ، واختارهم من كل بقاع الأرض وأطعمهم من فضله ، واعتنى بهم وكأنهم بستانه المحبوب واعتبر الشعب كما لو كان عروسه . لذلك إذا

---

(١) الحصول على مجموعة من الآراء الموضحة لهذا المذهب ، انظر فلسفة "زيلر" ، الجزء الثالث =

ما حاد الناس عن القانون الصواب والمكتوب فى قلوبهم والمعروف من كلمات الوحى ، فإنهم لا ينتبون فقط بالثورة الخطيرة ضد القوة التى لا تقهر ، بل بشئ أسوأ من ذلك ، وخصوصا الشعور بنكران الجميل ، فخطيئتهم لا مثيل لها فى كل بقاع الأرض . وإذا كان الكفار لا يتركون آلهتهم التى ليست آلهة على الإطلاق ، فهل تنقلب إسرائيل وتعصى إرادة الحبيب الحى الجبار . إن الآثمين والمفكرين يشبهون البستان الخراب والمرأة الخائنة . وخطيئتهم ما هى إلا أسوأ حالات الفساد التام ، وإذا كانت البهائم تعرف من يطعمها ، فإن إسرائيل تنسى سيدها ، صانع كل شئ ، والزوج المحبوب لشعبه المختار .

ولقد طور المسيح هذا الجزاء الأخلاقى ، الذى لا يستند علي قدرة الله على البطش وإنما على المحبة والعطاء ، فازداد عمقا ، واكتسب امتدادا . فيعامل الله الإنسان معاملة الابن المحبوب ، فيسعى له إذا كان ضائعا ، مثلما يسعى الراعى لغنمه الضالة ، ويركع ويقبله إذا عاد . ويسعد بإطعامه وبإكسائه الأفضل . ولا ينساه بالرغم من كل أخطائه . فتنتشر شمس الله ، وينزل المطر للعادل والظالم على السواء . وتعد هذه الفكرة أكثر رقة وعمقا ، لأنها لا تستند على علاقة سياسية ، بل علاقة شخصية دافئة فإن تكن واعيا بها تبعا لقول المسيح – يعنى رغبتك أن تحيا متوافقا معها ، ترد إلى الله المحبة بالمحبة . لذلك بمجرد معرفتك لهذه العلاقة ، تكون قد نلت جزاء كل أفعالك الخيرة . وتصبح الرغبة فى تحقيق الانسجام والشعور بالحب الإلهى ، الباعث النهائي الذى قدمه المسيح مقابل فعل الصواب . فيرغب الله فى كل منا ، وبمجرد شعور الابن بهذا الحب والوعى برغبة الله ، فإنه يبادل المحبة بالمحبة . ولا يستطيع الفرد معرفة هذا الحب اللامتناهى ، ولا تشعر بالرغبة فى الاتحاد به ، وإذا لم تكن هناك معرفة بهذا الحب ، فإن الوعى ببؤس وتعاسة العزلة ، والحياة المنعزلة للفرد الأنانى والشرير ، دائما ما يدفع الفرد إلى هجر الحياة التافهة والبحث عن الأب ، حتى وإن كان أبا قاسيا . فما بالك إذا ما وجدت الأب ، يعتنى

---

= من الطبعة الثالثة صـ٢٨ . ويعتبرها ماركوس أربواس شخصا بارزا فى القائمة . ويعد ابكتيوس مسئولا عن استنتاج مبدأ الأخوة الإنسانية من الأبوه المشتركة لله . كذلك كان "سينكا" أقوال مماثلة ، ومع ذلك جاء فى كل الأقوال ما معناه إن الرجل الحكيم ، بالرغم من مشاركته الإنسانية ، فعليه أن يحافظ على استقلاله ، وليس عليه أن يفقد نفسه ، للبرهنة على احترامه للإنسانية .

بالعصافير الصغيرة وبزهور الزنبق ، وبأصغر وأقل أطفاله شأنا ، أفلا يرغب في الخضوع له . ويفقدنفسه في محيط الحب الإلهي . فلا مكان للوجود المنفصل والمستقل بل ويكون مستعدا للتضحية بحياته ، وبكل المتع الذاتية الخاصة ، وبيع كل ما يملك ، وأن يكون محتقرا ومرفوضا من كل العالم ، لكي يحيا حياة متآلفة مع الحياة الكلية للحب الإلهي ، التي يهون كل شئ أمامها .

ويظهر واجب الفرد تجاه جاره نتيجة منطقية تلزم عن كل ذلك فلم يعد الجار مجرد واقعة من وقائع الخبرة ، أو ينظر له بوصفه خصما أو صديقا ، أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله وباتت تلك الصفة تجب كل صفاته خصما أو صديقا أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله ، وباتت تلك الصفة تجب كل صفاته الحياتية الأخرى ، فالطفل نائب عن الأب . وهكذا يمكن تبرير قول أي رسول يتحدث باسم الرب ، بأن ما تفعلوه تجاه أقل فرد من إخوتي ، فأنتم تفعلونه بي " ، فكل فرد نائب وممثل لله . وإن كان " أيوب" قد برر السماح للذليل بالحديث ، لأنه فرد مثلنا ، فإن المسيح قد صعد بالجزاء إلى أعلى وتساءل : ألا يحبكم الأب جميعا ؟ ففي حضور الأب ، يفقد الأطفال انفصالهم ، ويشعرون بوحدة حياتهم ، ولا وجود لخصم أو عدو ، لسيد أو عبد ، لدائن أو مدين ، لأن الكل يدين للواحد المطلق بوجوده ، والكل في حضوره إخوة .

لقد أدرك الرواقيون فكرة الأب المشترك . ولكنه كان غير مشخص ، وعقلا منتشر في كل شئ أو ضربا من المعقولية ، أما االمسيح فقد أعطى للفكرة نوعا من الدفء والحياة ، لم يكن معروفا في أي فكر سابق من قبل . فكان هدفه إنماء فكرة الواجب . وجاء المبدأ الأعلى للمذهب يقول مخاطبا الفرد « عليك أن تسلك كما لو كنت تبادل المحبة بالمحبة ، وأن تعامل جارك معاملة من تحب » . وهكذا تم شرح الواجب .

لم يعد مذهب المسيح ، كافيا للرد على التساؤلات الشكية المثارة في عصرنا . والسبب في ذلك أن المسيح لم يكن يسعى لوضع مذهب فلسفي ، بقدر ما كان يعتمد على الحدس أو البصيرة . وفي عصرنا أحيط هذا الحدس بشكوك كثيرة ، لا يمكن التخلص منها بسهولة . إن فكرة " أبوة الله" تعد من الأفكار التي صعب على الفلسفة الحديثة تأسيسها ، ويجد الكثيرون من المفكرين في أيامنا صعوبة في الاقتناع بهذه الفكرة أكثر من صعوبة إقتناعهم باستنتاج المسيح " لمذهبه الأخلاقي منها ، وبالنسبة لمن يقبلون

بإيمان راسخ مذهب " أبوة الله " فإن تفسيرهم البسيط لذلك ، أنهم قد قبلوا أولا المذهب الأخلاقي للمسيح ، ثم وجدوا أنهم من الطبيعي أن يقبلوا معه اللاهوت الذى تأسس عليه فيقبلون المذهب الأخلاقى مسترشدين بحدسهم ، ويسلمون باللاهوت من منطلق الثقة ولكن قد يظهر من الناس من يقبل المذهب الأخلاقى ولا يقبل أو يقتنع باللاهوت . فيؤمنون بالأخلاق المسيحية ، ويرفضون اللاهوت . وبوصفنا فلاسفة لا نقبل إلا ما يمكن البرهنة عليه ، ويستحيل علينا الاقتناع بلاهوت المسيح القائم على الإيمان الساذج ، بل ولن نجنى شيئا بتأجيل مناقشة المسائل الأخلاقية إلى أن نؤسس لاهوتا ، فحسبنا أن نعرف أن الأخلاق تمثل النقطة الرئيسية فى بحثنا ، وقد ننتقل بعدها إلي دراسة اللاهوت . لأنه إذا مـا تم قبول لاهوت معين ، فإنه لن يكون كافيا لإجابة كل تساؤلات الباحث الأخلاقى .

ولئن كان "مذهب المسيح" عن الواجب ، لا ينتمي إلى النظريات المثالية البحتة ، مادام يتخذ من واقعة "أبوة الله" أساسا له ، فإنه مازال هناك جانب منه ، يمثل أهمية قصوى لأي أخلاق مثالية ، لأنه بينما يؤسس الواجب على الوعى بأبوة الله ، وبالتالى على الاعتقاد فى واقعة طبيعية أو ميتافيزيقية ، إلا أن الأرضية المشتركة لشعور الفرد بواجبه نحو جاره ، هى الوعى بأخوة الجار . ولقد ظهرت هذه الفكرة ( الوعى بالأخوة) في تعاليم المسيح ، من الإحساس بالنبوة المشتركة ، التى أراد المسيح إجلاءها . ولكن بعيدا عن اللاهوت ، ربما يكون للاعتقاد فى أخوة الناس ، في حالة وضوحه وتحديده نفس الصلة بفكرة الواجب ، التى أراد المسيح – فى أخلاقه اللاهوتية – أن ينسبها لفكرة البنوة المشتركة .

ولما كان هدفنا معرفة ملاحقة الشكاك للأخلاق المثالية ، فإنه من الأهمية أن نلاحظ أن أخلاق المسيح تستند على اللاهوت ، وبصرف النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا اللاهوت المسيحى ، فإنه لا يعد أساسا كافيا لإقامة المذهب الأخلاقى . لأن السؤال الذي قد يدفع به الشاك ، يتعلق بـ لماذا يجب على المؤمن أن يبادل محبة الله بمحبة ؟ وكيف يؤسس الفرد مثله الأعلى على هذا الحب ؟ وبالرغم من سهولة السؤال بالنسبة للمؤمن ، فإنه كان يواجه كل المؤمنين فى كل زمان . فقد يؤمن الفرد باللاهوت المسيحى ، ولكنه لا يشعر بقوة المذهب الأخلاقى ، فيتساءل لماذا يقيننى هذا الحب ؟ والحقيقة أن الكنيسة ، قد وجدت أن لزاما عليها أن تحدد بعض الخطوات العملية ، التى يجب أن يمر بها غير المؤمن ، حتي يصل إلى مرحلة الشعور بالقوة اللازمة للحب الألهى . فلقد كان واضحا أن الإنسان

الضال قد يهتدى إلى الإيمان ويظل متمسكا بالمعتقدات البالية ، وذلك لأن الإيمان المنجى قد بدأ غير متطابق مع مجرد الاعتقاد فى أبوة الله . لأنه بالإضافة لاعتراف الضال بولاء الطفل المحبوب لله ، لابد من وجود الفضل الإلهى لتحقيق الخلاص ، ولذلك لم تكن الكنيسة فائقة بمذهب المسيح فى صورته البسيطة .

ولكن إذا ما صح ذلك فإن أخلاق المسيح ، لم تؤسس على نظرية لاهوتية فقط ، وإنما على نوع من تبصر الفرد بواجبه الخاص ، بضرورة مبادلة الحب الإلهى . إن إعتبار الحب الإلهى أساس لكل الواجبات ، مسألة لا يمكن أن تتم إلا إذا ما شعر الفرد أو أدراك أن من واجبه مبادلة هذا الحب الإلهى ، ولكن هل التبصر بهذا الواجب يعد أكثر وضوحا من إدراك الفرد لواجبه بضرورة محبة الجار ؟ فإذا كان الفرد لم يحب أخاه الذى يدركه إدراكا مباشرا فكيف يحب الله الذى لم يره ؟ ألا يكون واجب العرفان بالفضل ، من الأمور التى يدركها الإنسان إدراكا مباشرا فى علاقاته الإنسانية ؟ ألا يكون واجب مبادلة المحبة للأصدقاء ، أسبق من شعور الفرد بهذا الواجب تجاه الله ، وذلك على فرض إيمانه بوجوده ؟ فى كلمات أخرى : ألا نكون هنا فى موقفنا هذا أشبه بموقفنا النقدى للمذهب الواقعى ، والذى انتهينا منه : إلى عدم كفاية أى مذهب طبيعى أو ميتافيزيقى ، لأن يصلح أساسا للأخلاق ، ولابد من استناد النسق الأخلاقى على مذهب أخلاقى بحت . إن المذهب القائل بأن محبة الله لنا تعد أساسا للواجب مذهبا يستند بدوره على مبدأ أخلاقى أعم منه ، وهو مبدأ وجوب رد الجميل والاعتراف بالفضل ، ولا يعد اللاهوت المسيحى أساسا لمثل هذا المبدأ ، ولكن من ناحية أخرى على أى شئ يتأسس هذا المبدأ المثالى ؟ لماذا يجب مبادلة الحب ؟ هل يكون هذا المبدأ مؤسسا بدوره على مذهب أو نظرية تتعلق بتكوين الطبيعة الإنسانية ؟ إن نفس الإعتراض يظهر مرة أخرى ، فالواقعة المائية ليست مثلا أعلى . إذن تكون المسألة مجرد حدس أو تبصر ، ويتم قبول المثل الأعلى لكونه واضحا بذاته . وهنا يعود الاعتراض القديم إلا أن يكون هذا المثل الأعلى ، الذى لا أساس له ، ما هو إلا الرغبة الذاتية لفرد ما ؟ لنفرض أن المؤمن لم يكن مخلصا ، وما زال هناك الضالون الذين يجب إقناعهم بحقيقة لا يعترفون بها ؟ فكيف يتم إقناعهم ؟ من الطبيعى ألا يتم اقناعهم بأن نطلب منهم رؤية الوقائع التى يرونها بالفعل ، وبدون أى إقناع ، وإنما بأن

تثير فيهم شعورا جديدا بالإقرار بالفضل ، خاصة العرفان بالجميل . لذا يبدو أن المثل الأعلى المسيحي ، لا سند لأساسه النظرى ، إلا الواقعة الطبيعية بأن الإنسان دائما يشعر بالعرفان بالجميل أو الإقرار بالفضل حقيقة لا يستطيع أحد اتهام المسيح ، بأنه قد أعطي هذا ، أو أى أساس نظرى آخر لمذهبه . فلقد كان متحررا تمامامن الغاية النظرية فى تعامله مع الناس ، ولكن ما يهمنا نحن الآن الناحية النظرية ، إذا لم يكن أساس الأخلاق المسيحية كما هو شائع ، الواقعة الطبيعية للحب الأبوى ، ألا يمكن أن تكون أذن ، الواقعة الطبيعية بوجود العرفان بالجميل ، أساسا لتلك الأخلاق ؟ وهل تصلح أى واقعة ، لكى تشكل أساسا لنظرية أخلاقية كهذه ؟ وإذا كانت الأخلاق المسيحية من أرقى صور الأخلاق من الناحية العملية ، فهل يعنى ذلك ألا نبحث بعمق عن الأساس النظرى ، الذي يستند عليه هذا البناء الأخلاقى العظيم ؟

- ٣ -

مازلنا نسعى لشرح الصعوبة الرئيسية في الأخلاق ، والتي غالبا ما تكون محتجبة وراء الأساليب الخطابية . وبداية يمكن القول بأن الشكوك المثارة حول المذاهب الأخلاقية ، قد نتجت بسبب صعوبة تقديم أى تبرير واضح لاختيار مثل أخلاقى أعلى معين . فلئن كان المثل الأعلى يمثل معيارا نحكم به على الأفعال ، فما هو المعيار الذى نحكم به على المثل الأعلى ذاته ؟ . فقد يضع "أفلاطون" ، أو أحد "الرواقيين" ، أو حتى "المسيح" ، مثلا أخلاقيا أعلى ، وقد يسهل علينا إتباع هذا المثل الأعلى ، إذا كنا من أتباع أي منهم ، أو نقع تحت التأثير الشخصى لهم . حينئذ يمكن أن نقول " إننا نتخذ هذا المثل الأعلى مرشدا لنا ، وأن منهجنا الأخلاقى قد تأسس . ولكن إذا كنا غير مؤمنين أو متأثرين شخصيا ، قد يحق لنا طلب البرهان على صحة هذا المبدأ الأخلاقى . يقول المذهب " تمسك بالحياة الفاضلة ، أو بالمثل الأبدية ، أو بنظام الطبيعة ، أو بإرادة الله ، أو بمحبة الأب . وإذا ما نظرت لهذه الوقائع ، تفهم مثلنا الأعلى . وإذا ما تنكرت هذه الحقائق ، فلن تردد فى السلوك وفقا لها . " ولكن ربما يظل الشاك مترددا . وربما يقول لأفلاطون " إن الطاغية قد يضحك عليك ، عندما تحدثه عن متعة التأمل الفلسفى ، بل قد يصر على أن حياته المليئة بالصراعات والمخاطر والتناقضات والمتع الحسية أفضل من متعة التأمل السخيفة والغبية . فإذا ما قال الطاغية ذلك ، فمن يستطيع مجادلته ؟ . ألم يهجر الكثير من الناس حياة الفكر المملة ، إلى الحياة العملية بأحزانها وأفراحها ؟ . ألا يعتبر هؤلاء الناس متع الحياة بالرغم من

نثرتها ، أفضل من حياة السكينة والهدوء التى يحققها مثالك الأخلاقى ؟ وقد يعترض معترض على الفكر الرواقى ، بقوله " لنفرض أن العقل الأزلى قد انتشر فى كل الأشياء ، وأصبح أبانا المشترك ، فلماذا يدفعنى للقيام بما لا أحب من الأفعال ، وأنا مخلوق من مخلوقاته ؟ ومن يستطيع أن يهرب من وجوده ؟ وحتى إذا لم أكن منصتا لصوت العقل فى أفعالى ، أفلست مازلت جزءا من العقل الكلى ؟ إن الحقيقة القائلة بأن هناك حكمة أزلية لا توضح لى فلماذا يتوجب على التزام الحكمة فى مسالكى فربما كان قدرى أن أحيا حياة ، من فرض عليه إمتاع نفسه بكل متعة ممكنة " وأما المذهب المسيحى ، فقد يرد الشاك على الاعتراض بأنه إذا لم تحوّل الحقيقة كل من يعرفونها تحولا روحيا ، فإن الدليل على أن المثال المسيحى ، يرتكن بالفعل على كل الطبائع الممكنة مازال ناقصا . فقد يقول المعترض ؟ إذا لم أشعر بحب الله ، فما دليلى على أنى يجب أن أشعر به ؟ . أو قد يسأل عن ما تسأل به الطبيعة الإنسانية دائما : " لماذا يجب أن أكون محبوبا ، ولا أكون أنانيا ؟

والطريقة العملية والسهلة للتعامل مع مثل هذه الاعتراضات ، تتمثل فى رفضها وصب اللعنات عليها ، بل ومن السهل من وجهة نظر أعلى أى مثل توجيه مثل هذه اللعنات إذ يمكنه مخاطبة من لا يلتزم به قائلا " إذا لم تفعل ما آمرك بفعله ، فأنت ملعون ، ومن لا يطيع ملعون " ولكن اللعنات ليست حججا ، والاعتماد عليها يعنى التخلى عن الأخلاق النظرية . وإن كنا لسنا من أنصار صب اللعنات ، وإنما نسعى لوضع نظرية أخلاقية ، فإن ذلك لا يعنى الاكتفاء بالاقتناع النظرى ، أو برفض ربط العمل بالنظر ، إننا فى حاجة إلى قانون أخلاقى ، لا نعجب به فقط وإنما نستطيع البرهنة عليه أيضا .

فإذا كانت تلك الاعتراضات ، تغلق الطريق أمام الفيلسوف المثالى ، فماذا هو فاعل بها ؟ أهناك اتجاه ما ، يستطيع أن يبحث عن أساس لمثله العليا ؟

مازال أمامنا قبل سعينا لمعرفة الاتجاه الصحيح ، أن تبين أن هذه الاعتراضات التى قد تم توجيهها إلى المذاهب الأخلاقية ، يمكن أن يتم تطبيقها أيضا على تلك المذاهب التى تجعل الكتلة من الغرائز المتصلة "بالضمير" أساسا للأخلاقية . يعتبر الضمير نتاج تدريب مستمر متحضر ، ولقد برهن على قدرته على تقديم مساعدة لا يمكن الاستغناء عنها عند

اتخاذ القرارات الأخلاقية العملية ، ولكن إذا ما اعتبر الضمير كافيا لتوفير الأساس النظرى للأخلاقية ، فإنه قد يواجهه بكل الاعتراضات التى قد واجهت القول بوجود الوقائع الأخرى ، فيمكن الشك بأنه واقعة عامة مادية أو حقيقة أساسية للطبيعة الإنسانية ، لا يعتبر مثلا أعلى ، أو أساسا واضحا لمثل أعلى ؛ لقد تمت مناقشة هذين الاعتراضين كثيرا ، فدعنا نعيد القصة القديمة .

- ٤ -

لا تعتبر الغرائز مفيدة ، لأنها معصومة من الخطأ أو أنها تتصف بالمعقولية ، وإنما لأنها تعمل بسرعة ، فدائما نلجأ إليها في حياتنا العملية بوصفها بديلا للعقل . ولكن من الناحية النظرية ، لا يوصف فعل ما بالخيرية ، لكون الغريزة قد حصلت على موافقة الضمير عليه ، أو أن الضمير لدى أى فرد قد يوافق بصورة غريزية على الأفعال الخيرة . لذلك إذا كانت الغاية فى البحث عن نظرية أخلاقية ، فإن الضمير لا يصلح أساسا للتمييزات الأخلاقية .

ولا يجب أن يفهم حقا أننا نشير إلى الوعى الأخلاقى لدى الإنسان ، ذلك الوعى الذى يعد أرقى صور التجليات العقلية ، لأننا نحن أنفسنا نرغب فى أن نثبت إمكانية وجود هذا الوعى الخلقى المؤسسى تأسيسا عقليا . إن الضمير الذى نقصده هو الضمير بوصفه غريزة . فعندما يحكم الناس بصواب كذا وكذا من الأفعال ، لأن الضمير يحكم بصوابها ، فإنهم فى الحقيقة لا يعبرون إلا عن مشاعرهم ، أو ما يشعرون بصوابه . وعندما يقيم الأخلاقيون مذاهبهم الأخلاقية على الضمير ، فإنهم يتعرضون لمخاطر إقامة تلك المذاهب على الشعور . لأن مجرد الاعتماد على الشعور لا يحل المشكلات الخلقية بقدر ما يخلقها . فمثلا عندما عرض بتلر لتحليل مكونات الضمير فى كتابه " رسالة فى طبيعة الفضيلة" انتهى إلى أن الخير أو العمل على زيادة السعادة العامة لا يشكل بالنسبة لضميرنا الشعبى المشترك إلا جزءا من الفضيلة ، ولا يعبر عنها تعبيرا كاملا ، وبذلك لم يقدم لنا أى صورة إيجابية عن طبيعة الفضيلة ، بل قدم لنا مشكلة عن طبيعتها . يقول بتلر " إذا كانت الخيرية هى الأساس الوحيد للفضيلة ، فلن يحكم ضميرنا على اعتبار الخيانة والقسوة من الرذائل ،

الإ بإبراكنا أنهما يزيدان من مقدار البؤس فى المجتمع " . ولذلك يقرر بتلر « بأنه إذا استطاع فرد ما أن يحقق لنفسه مكسبا ، ولكنه سبب قدرا ضئيلا من الظلم ، فإنه قد لا يعتبر هذا القدر من الظلم رذيلة أو أمرا قبيحا ، إذا قارنه بمجموعة من الأفعال الأخرى . كذلك يرى " بتلر " أن من الصواب أن تسلب ما يمتلكه فرد ما ، وتعطيه لآخر ، مادامت سعادة هذا الآخر تزيد فى مقدارها عن مقدار البؤس الذى قد يشعر به من قمت بسلب ملكيته . ويستمر بتلر قائلا " لذلك يبدو أننا فى طبيعتنا ، وبحكم تكويننا ، نميل لرفض الزيف والقسوة ، ونميل للموافقة على الخيرية المجردة عن كل إعتبار ، والتى قد تؤدى ممارستها إلى سعادة أو بؤس " أتعد الخيرية من صفات الله الخلقية ولا تكون من صفاتنا ؟

إن كل ذلك يبين لنا كيف أن ضميرنا الفج مملوء بالمشكلات إنه ليس مرشدا لحل المتناقضات بل مفجرها . فيوافق الضمير على الخيرية ، ويوافق فى الوقت نفسه على كبتها فى حالة إذا ما بدت العدالة للعقل الشعبى متعارضة مع الخيرية . وعندما حاول بعض الأخلاقيين رد كل صور العدالة إلى الخيرية ، فإن الضمير الطبيعى لم يكن راضيا . فيوافق الضمير علي الجزاء ، ليس بسبب أن الجزاء يزيد من السعادة وإنما بسبب أنه خير فى ذاته . فإذا ما جاء الضمير الطبيعى مرة أخرى واعتبر أن الخيرية تعد غاية فى ذاتها ، وما الجزاء إلا وسيلة لها ، فإن مثل ذلك القول يجعل الضمير متناقضا مع ذاته . إن الضمير الشعبى بوصفه غريزة ، يكون مشوشا وغير متيقن من العلاقات الحقة بين العدالة والخيرية . والحقيقة أنه يعد من العبث أن نطلب من الغريزة ممارسة عمل ما ، لم تهيؤه لها الظروف الطبيعية ، خصوصا إذا كان هذا العمل متعلقا بإقامة نسق أخلاقى . إن مفكرا مثل بتلر ، بالرغم من جدية وعمق آرائه ، يدافع عن الاعتراضات الموجهة الضمير بنوع من التحليل ، ينتهى بنا إلى الاعتقاد بأن ضميرنا ما هو إلا لغز ، وكل أحكامه الأخلاقية تصبح أحكاما مشكوكا فيها ومشوشة ، بمجرد فحصها فحصا دقيقا . باختصار شديد تشبه الغريزة أى عادة أخرى من عاداتنا فانت عادة ما تهبط السلالم بسرعة ، مادمت لا تفكر فى كيف تتحرك قدماك ، ولكن إذا ما فكرت فى حركتها وسرعة هبوطك ، فإنك غالبا ما تتعثر . وكذلك يكون الضمير مرشدا أخلاقيا موثوقا به ، مادمت لا تطلب منه الإجابة عن أسئلة فلسفية .

ولقد نوقشت هذه الاعتراضات مناقشات مستفيضة ، وباتت لا تستحق عرضها بالتفصيل ، وحسبنا بالنسبة لمرامنا أن نضيف ما قال به الشكاك الأخلاقيون من بداية الفكر السوفسطائي حتى يومنا هذا ، وبالأخص إصرارهم على أن الضمائر المختلفة للناس والشعوب والأجناس ، تتعارض في أحكامها على الأفعال . والحقيقة أن هذا الاعتراض يفقد قيمته إذا ما دفع ضد نظرية تتأسس على الوعي الخلقي ولكنه يكون هكذا ، أي نظرية تجعل الأخلاق تستند على تكوين عاطفي أو عقلي معين للطبيعة الإنسانية ، وتظن أن الناس تستمد أخلاقها من ملكة أو حاسة واحدة ذات صبغة معينة ، فإذا ما كانت هناك ضمائر عدة ، ويتمسك كل منها بأنه الضمير الحق ، وتتصارع فيما بينها ، فإن الإختيار بينها ، لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على شئ آخر غير الضمير .

إن أهواء الغريزة الخلقية ، تشبه في كثرتها تلك الأفعال التي كانت ضمائر البدائيين القساة توافق عليها أو ترفضها ويستطيع أن يجد كل فرد منا أعدادا لا حصر لها من التقديرات الهوائية والمتعارضة للأفعال ، قد لا ينظر إليها إلا بوصفها موضوعا للدراسة النفسية التفصيلية ، أو بوصفها قابلة للرد على أي مبدأ ظاهري إن ضميرنا تجاه الأمور العادية ، يغلب عليه الصمت ، إما بوصفه شعورا ، أو ما يمكن أن يسمى بالضمير الأخلاقي ، فإنه لا يكون مميزا في أي جانب ، عن مجرد الشعور بالتأنيب ، أو بالتقديس لعادة ما ، أو بالخوف من ارتكاب ما يتعارض مع آداب السلوك العام . لقد أصبح شائعا في أيامنا هذه أننا قد نشعر بالألم من أخطاء معينة قد لا تصل إلى مرتبة الجرائم الصغيرة ، بل وغالبا ما نندم على فعلها مثلما نندم عن هفواتنا الأخلاقية . فالتوتر الزائد أصبح سمة من سمات عصرنا . فقد تسافر مستخدما تذكرة فرد آخر ، أو تكذب كذبة بيضاء ، أو تلفظ لفظا جارحا ، ولا تشعر بوخز ضميرك ، خاصة إذا ما قد أصبحت معتادا على تلك الأمور . فإما أن تنحني للشخص غير المناسب في الطريق ، أو تخطئ في نطق كلمة ما ، أو تدفع إكرامية على كوب من الماء ، فإنك قد تظل متألما طول يومك علي تقصيرك ، وربما من وقت لآخر أو لعدة أسابيع تالية ، إن مثل هذا الحكم المستقل والحياد ، ما هو إلا الشعور بما كان ينبغي عليك فعله ، أو القيام به فهل تؤسس الأخلاق على الشعور ، الذي سريعا ما يتحول إلى رماد ؟

والإجابة التقليدية لأنصار الضمير عند مواجهتهم بهذه الاعتراضات ، إجابة معروفة جيدا إذ يقولون : ربما تكون هناك بعض الاتجاهات الفطية الخاطئة ، ولكن الحاسة الخلقية حقيقية وموثوق بها بالرغم من وجود بعض الأخطاء . ربما يحل الشعور بالخجل أو بحب الإعجاب أو بالتأنب محل الضمير ، ولكن الضمير الحقيقى إذا ما وجد يكون معصوما من الخطأ . ولكننا يمكن أن نقول : إذا كانت تلك هى طبيعة الصعوبة ، فإن النتيجة تظل متسقة مع ما نصر عليه . لإنه إذا كان السؤال المطروح ، يتعلق بما إذا كان الباعث الداخلي لدى ، والذى أسميه بالضمير : يكون حقا صوت الضمير المعصوم من الأخطاء أم لا ، فإن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه ، بالركون إلي الضمير ذاته لأن المسألة تصبح كما يلى : إذا كان هناك باعثان يتظاهر كل منهما بأنه الضمير ، فأى منهما يكون ضميرا حقًا ؟ إن أسئلة كهذه تتطلب الاحتكام إلى محكمة أعلى من هذه البواعث المتصارعة ، بل ولن يجدى تطبيق معيار أنتيجون الجليل للفصل بين البواعث المتصارعة ، والقول بأن هذا الباعث لم يظهر اليوم أو الأمس ، ولا يستطيع إنسان أن يعرف متى ظهر ، لذلك فهو صوت الضمير الذى لا يخطىء ، والحقيقة أن مثل هذا القول ، يعد قولا مفيدا إذا ما طبق المعيار على حقيقة أبدية ثابتة ، ولكنه لا يعد معيارا كافيا بالنسبة لنا فى ضعفنا ، ولن يصلح للتطبيق على البواعث الكامنة فى نفوسنا الفقيرة ، إننا سريعا ما ننسى متى اكتسبنا رغباتنا أو حتى عاداتنا السيئة ، بل وقد نتخيل أنها من الأمور الموغلة في القدم ، والمنتمية إلى تراثنا القديم . فالطفل الذى يولد فى إحدى المقاطعات الغربية البعيدة ، وينمو وينشأ وسط مجتمع يكبره بسنوات قليلة ، بل وربما يكون عمر هذا المجتمع من عمر أخيه الأكبر ، دائما ما ينظر إلى الشوارع الملتوية نصف الممهدة ، والتى تحط نفسها وسط المنازل الخشبية ، المحملة بالقانورات على أنها نتاج ماض عظيم ، وبالرغم من حداثة هذا المجتمع ، يجل الطفل تاريخه ، ويقدس الكوخ القديم المصنوع من الأشجار المعفنة ، تماما مثلما يقدس الطفل الأثينى أطلال البراثنيون " ، ولا يستطيع أن يتصور أنه كان هناك زمن لم تكن به هذه الأشياء قائمة ، كذلك أيضا ، إذا كانت الحقيقة الأخلاقية أزلية فإننا لا نجرؤ على الحكم عليها بمجرد فحص ما بداخلها ، لنرى أى العادات والرغبات أو حتي الأحكام الخلقية التى نشعر بها يعتبر أزليا . إن مثل هذه المصداقية

المطلقة ، قد يشعر بها المرء تجاه الطريقة التي تصنع بها والدته البودنج . يقول أرسطو ، إن الثلج " يبدو لونه بعد يوم واحد ناصع البياض ، كما لو كان قد ظل هناك منذ ألف عام علي حاله هكذا ، ولم يغرب في يوم من الأيام . ولا شئ يتصف بالقدم أكثر من العادة الممارسة بصورة منتظمة ، حتي وإن كانت تلك العادة حديثة نسبيا .

لذلك لا نستطيع الاعتراف بعصمة الضمير ، من مجرد شعورنا بقدمه ، أو برسوخه في سريرتنا وربما نكتشف أن الضمير أو الأهواء التي تتظاهر بأنها الضمير ، تشير أو توافق على أنماط متعارضة من الأفعال ، وبذلك لا يعد الضمير مرشدا أخلاقيا كافيا .

وإذا ما فرض أنه قد تم التغاضي عن كل تلك الصعوبات ، وكان الضمير عاما ومتفقا عليه من قبل كل الناس ، ولا توجد أي صعوبة في التمييز بين الضمير والعاطفة ، أو تمييزه عن العواطف وكل الأحكام المسبقة والرغبات ، فإنه يظل من الصعب وضع نظرية مطلقة عن الفرق بين والصواب والخطأ ، بالاعتماد على أحكام أي غريزة . إن معرفة سبب عدم طاعة الفرد لضميره ، إذا كانت أحكام هذا الضمير تتفق مع رغبات الفرد ، مسألة لا يمكن توضيحها بالرجوع إلي الضمير ذاته أو وحده . كذلك لا يمكن توضيح ضرورة وحقيقة ، أي تمييز بالركون إلى ملكة قد تظهر لدى الفرد بمثابة عاطفة شخصية ، أو رغبة ، أو أختيار ، أو تتحدد أو ترتبط بباعث باطني لديه . وحتى إذا ما كان لدى كل الناس نفس الباعث ، فإنه لا يجعل رغباتهم أو أحكامهم المسبقة ضرورية أو معقولة . وإذا ما فرض أن الضمير كلي ، فإنه ما يزال واقعة طبيعية . ولئن كان بالفعل لا وجود لأى فروق بين ضمائر الناس ، فإنه من المستحيل معرفة : لماذا لا توجد مثل هذه الفروق . وإذا كانت سلطة الضمير حتمية ، فمن الممكن أن تكون مجرد إمكانية ومحتملة ، فإن تم الاستناد إلي الضمير وحده لتبرير حتمية أحكامه ، ولم يتم الركون إلى معيار عقلي أعلى منه ، فإنه ليس هناك ما يمنع القول بنسبية هذه الأحكام . ولكن ما يحتاجه الأخلاقي للتمييز بين الصواب والخطأ ، لا يمكن أن يعتمد على مجرد وجود عرض لشئ ما ، حتى وإن كان هذا الشئ هو الحاسة الخلقية . إنه يريد الحقيقة الأخلاقية الأبدية . لذلك نصر على أن السؤال الأول الذي يجب أن يسأله الأخلاقي هو لماذا تكون أحكام الضمير أحكاما صائبة ؟ أو لعرض المسألة بصيغة أخرى : لماذا يحكم المذهب الأخلاقي بعدم صواب ضمير الشيطان ، بالرغم من موافقة ضمير الشيطان على أفعاله ؟

والواقع أن المناقشة جانبا علميا ، عادة ما يهمل فلقد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الضمير . ويرفض الناس باسمه أى اتجاه نحو تقدم أخلاقي حقيقى ، مادام هذا الاتجاه متعارضا مع الأحكام الشعبية الشائعة القديمة ، فقتلوا الأنبياء ، ورجموا كل أنصارهم . وظهرت الحروب باسمه ، وأبيدت قبائل ، وقهر الناس بعضهم بعضا ، فلئن كان الضمير مرشدا عمليا ناجحا فى الحياة العملية ، فإنه فى أحيان كثيرة ، كان عدوا لكل فكر جديد . فبالرغم من مساعدته لنا على الاهتداء إلى طريقنا فى أثناء الليل ، فإنه يفقد قدرته على الرؤية مع بزوغ نور الفجر . من الضرورى أن تعترف الأخلاق بأن هناك لحظات معينة ، يجب أن يحل العقل الخلقي محل الغريزة الخلقية ، ويخرس صوت الحق صوت الضمير زادت خطورة أرتكاب الناس لأخطاء عدة ، وبات من الضرورى ، أن يبحث رجال الأخلاق عن معيار ما يمكنهم من الحكم بنجاح أو فشل الغريزة . فلا يصلح الضمير معيارا . ولابد من البحث أعمق من ذلك .

- ٥ -

إن نقدنا للضمير ، ما هو إلا نموذجا آخرا للمنهج الذى تم تطبيقه فى نقد المثل الأخلاقية العليا التى تميز بين الصواب والخطأ ، ثم ترفع هذا التمييز أو الفرق إلى مرتبة المبدأ الخلقى ، وتستنتج منه أحكاما خلقية معينة . حينئذ قد يسألك سائل ، عن الأساس الذي تكون قد أقمت عليه مبدأك غير رغبتك الخاصة ، وهنا تجد نفسك باحثا عن واقعة خارجية تستقل عن رغبتك وأحكامك المثالية . ولكنك تكتشف فى نفس الوقت أن تلك الوقائع الخارجية ، هى ما كنت قد رغبت فى تجنب القول بها فقد سبق أن أكدت أن المثل الأعلى يجب أن يكون أساسه مثالى أو نظرى . وها أنت تقول بأن ما يكون صائبا من الناحية المثالية ، يعتمد على طبيعة الله ، أو وجود العقل الكلى أو على أحكام الضمير . لنقل أنك رغبت أحد هذه الوقائع أتكون بذلك قد حققت مقصدك ؟ ووضحت ضرورة مثلك الأعلى ؟ فإذا فرضنا مثلا زيف معتقداتك المانية الحالية ، أو أن الأب قد أصبح كارثا لأولاده أو إنتصر الشيطان ، وذابت المثل العليا الأزلية مثلما يذوب الثلج ، أو أن العقل الكلى بات مأفونا ، أو فسدت ضمائر كل الناس ، فهل يؤدى ذلك إلى تبدل مثلك الأعلى فإذا كان من المفترض أن المثل الأعلى الأخلاقى يعتبر حقا على كل الأشياء ، فما شأن هذا المثل الأعلى إذا ما انتصر الشر فى العالم ؟ قد يرد المثالى بطريقة برومثيوس عند

شلي " قائلا أقاوم الشيطان بعقل هادئ وثابت ومنظم وأواجه تهديدات العالم . كذلك كيف يحدد ما هو كائن ، ما ينبغي أن يكون ؟ إذا كان ما ينبغي أن يكون مستقلا عما هو كائن ؟ فكيف يمكن أن تؤثر مناقشة قدرة الله خيريته ، أو كلية الضمير وقوته الباطنية الوجدانية ، في حكمنا بالتمييز الفكرى بين الصواب والخطأ ؟

وهكذا تجدنا في حيرة من أمرنا أمام المطالب المتعارضة النقاد . يقول فريق منهم " عليك أن تقدم لنا نسقا أخلاقيا لا يستند على رغبتك الشخصية " وذلك مطلب منصف جدا . يدفعنا لمحاولة إثبات أن نسقنا الأخلاقى مؤسس على الحقيقة الأزلية " وبالأخص إرادة الله أو بديهية الضمير الكلي ، أو على أي واقعة مشابهة من وقائع العالم . حينئذ يعترض لنا فريق آخر من النقاد قائلا « وأين تختلف عمن يقولون بأن القوة هي الحق ، أو أن النجاح هو ما يحدد الحق ، أو أن كل ما يوجد يجب أن يوجد ؟ لأنك تنتهى إلى القول ، بأن وجود الشئ يجب أن يكون فقط بسبب أنه موجود " دائما ما يظل هناك فرصة سانحة لنقدنا ، والتشكيك في صوابنا في إعتبار كل من الله والضمير من الوقائع الطبيعية . فيقول هؤلاء النقاد " لماذا تؤسس الحقيقة الأخلاقية التى يجب أن تتصف بالوضوح والثبات ، على المذاهب الطبيعية أو الميتافيزيقية التى دائما ما تكون عرضة لشك ، وصعبة الإثبات .

إن الصعوبة العامة التى كشف تعارض المثل الأخلاقية عنها تتمثل في حاجتهم إلى قاض أعلى منهم ليفصل بينهم . فإذا ما بحثوا عن هذا القاضى في العالم الواقعى تتعرض مثاليتهم للتناقض . وإذا ما بحثوا عنه في أنفسهم ، يبدأ الصراع من جديد لأنه إذا كان كل منهم له حق الحكم على الآخر ، فمن منهم يستطيع أن يكون القاضى الأوحد ؟

## الفصل الرابع

# الغيرية والأنانية والجدل الدائر بينهما فى العصر الحديث

" إذا كان النور الذى بداخلك ظلاما ، فكم عظيم هذا الظلام ! "

لم تستنفد حتى الآن كل مظاهر الحيرة المتعلقة بالصعوبة الأساسية النظرية الأخلاقية وربما نجد من يقول " لنترك المثل لمشكلاتها ، ونهتم بالواجبات العملية والفردية فى هذا العالم ، فهى على الأقل واضحة " ولكننا نلاحظ أن هذه الواجبات ليست خالية من المشكلات المتعلقة بالمثل الأعلى فدعنا نرى كيف يمكن أن نعانى من نفس الصعوبة ، التى قد أربكت المذاهب الأخلاقية ، إذا ما بحثنا فى الأسس النظرية لأحد هذه الواجبات الواضحة وبذلك قد نكسب من تحديد المناقشة ما قد خسرناه في تعميمها . فدعنا نختار مسألة أخلاقية مشخصه ، وبخاصة مشكلة الأساس الصحيح للتميزات الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية الأخرى ، بين ما أصطلح الناس على تمسية هذه الأيام بالغيرية والأنانية .

على أى أساس ، إذا كان هناك أساس ، يؤسس الوعظ الخلقى القائل " بأنه يجب عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك ؟" وهل يمكن أن يكون هناك أى أساس على الإطلاق ؟ ولكى نألف مناقشة هذه المسألة ، علينا أن ندرسها كما تظهر في الجدل الدائر حولها الآن فستعلم ما جد حول هذه المسألة من إجابات فلاسفة الأخلاق المعاصرين عنها . ويمكن القول بأن هناك محاولتين لحل هذه المسألة . ظهرت المحاولة الأولى لدى أصحاب الاتجاه الواقعى من الأخلاقيين ، رغم عدم تمسكهم بالواقعية دائما . فقالوا بأنه على فرض وضوح الهدف الأنانى في البداية ، فإنه سريعا ما يظهر الهدف الغيرى ملازما ومساعدا للهدف الأنانى . إذ قد أصر هؤلاء الكتاب منذ هوبز حتى يومنا هذا ، على أن الغيرية ما هى إلا

أنانية معدلة ، أو قد هذبتها ثقافة التنوير . ويعد من الطبيعي في هذه الحالة ، أن يعترض معترض بأن الغيرية الحقة قد باتت مستحيلة لذلك فإن المثل الأعلى الخلقي الناتج ، سواء كان صائبا أم خاطئا في حد ذاته ، يكون في كل الأحوال في صراع مع كل المثل العليا الأخلاقية الأخرى . وبذلك لن يرضى الشرح أحدا ، ومازالت الحاجة هناك لحكم ينهي الصراع .

وأما المحاولة الثانية فقد كانت من جانب المثاليين ، الذي قد ردوا الغيرية إلى بعض الدوافع كالشفقة والتعاطف ، ظنا منهم بأن ما يمليه الباعث يكون محددا وواضحا بذاته وليس غامضا أو مجردا كما في حالة أوامر الضمير ولكن بالنسبة لهذا الأساس ، قد يعترض مرة أخرى ، بأن كل أحكام الشعور أحكام رغبة ، وما الشفقة والتعاطف ، إلا مشاعر خادعة ومشوشة ، ولا تحقق البصيرة الخلقية ، ولا يمكن تأسيس مثل أعلي على هذه الوقائع المتغيرة .

ولئن كان من الجائز الشك مرة أخرى في نتائج مثل هذه الانتقادات ، فإن المذهب الشكي الذي نصر على التمسك به يعد أساسا ضروريا للأخلاق ، ولن نعتذر لاستمرارنا على دربه في الفصل التالي في أثناء مناقشتنا للمشاكل الخاصة ، التي قد فرضها علينا الجدل الدائر حول الأنانية والغيرية .

- ١ -

في مجموعة من القصص الشعبية لسرفين ، توجد القصة التالية : في سالف الزمان كان هناك أخان ، الأكبر منهما مهمل وغير حريص ومسرف ، ولكنه محظوظ دائما ، فظل غنيا بالرغم من تبذيره بينما كان الأخ الأصغر ، بالرغم من حرصه وجده في العمل ، منحوسا وغير محظوظ ، فقد كل شئ وبات فقيرا ، يهيم في العالم الواسع ، ويحيا بالاستجداء وبعد طول معاناة . قرر هذا الفقير ، أن يذهب للقاء القدر ذاته ، يستفسر منه عن سبب شقائه وعذابه وفقره . وبعد بحث مديد . وصل إلى البيت الكئيب . ولما كان على زوار "القدر" ، عدم المبادرة بالسؤال ، وما عليهم إلا الإقامة في بيتــه ، حتى يطلب لقــاءهم أو يقوم بتوجية الحديث إليهم . وأن عليهم في أثناء فترة الإقامة محاكاة القدر في أفعاله ، لبث السائل مقيما في البيت عدة أيام ، صامتا ، ومشغولا بتقليد القدر في أفعاله . ولاحظ أن القدر لا يحيا علي وتيرة واحدة ففي بعض الأيام ، ينام على سرير ذهبي ، ويتناول أشهى المأكولات ، والذهب منثور تحت أقدامه ، وفي أيام أخرى يكون محاطا بالفضة ، ويتناول وجبات شهية ، وإن كان الطعام بسيطا وفي بعض الأحيان لا يكون لديه إلا

النحاس والصفيح ، والطعام الجاف وفى بعض الأيام ، يكون معدما ، يفترش الأرض ، ويتناول الخبز الجاف وفى كل ليلة يسأله صوت من السماء ، كيف يحيا الذين يولدون فى هذا اليوم ؟ يجيب القدر دائما ، مثلما قضيت يومى يحيون حياتهم .

أدرك الفقير سر حظه السيئ فقد ولد في يوم بؤس وفقر . وبعد أن خرج القدر عن صمته وطلبه . سأله الزائر قائلا ، " ألا توجد طريقة ما ، يستطيع بها أن يهرب من مصيره الذى قد تحدد يوم مولده ويتحرر من تبعات حظه السيئ . أجابه القدر قائلا عد إلى بيتك ، واسأل أخاك أن تتبنى ابنته الصغيرة ، فقد ولدت فى أحد أيامى السعيدة . وعليك بمجرد تبنيها ، أن تنسب وتكتب كل ما تمتلكه من الثروة باسمها ، واحذر أن تكتب شيئا باسمك ، حينئذ تصير غنيا " ترك البائس منزل القدر بأيامه التعيسة ، وعاد إلى عالم الأمل والعمل وبمجرد اتباعه لنصيحة القدر ، صار غنيا ، وتضخمت ثروته . ولكن طبقا النصيحة ، بات كل شئ منسوبا للفتاة الصغيرة ، فيسجل كل ما يربحه وما تحققه من ثروات باسمها . ومضت الأيام ، إلى أن شعر الرجل فى نفسه بالقلق والضيق ، فقال محدثا نفسه ، إن كل هذه الحقول والبيوت والسفن والكنوز ، ليست فى الحقيقة حقا لها ، فلقد كسبتها بالعرق والكفاح ، ولذا فهى ملكى " وبمجرد نطقه بهذه الكلمات نزلت صاعقة من السماء ، أحرقت حقوله ، وارتفع الفيضان فأغرق سفنه ، فأخذ الرجل الرعب ، وأنقلب على وجهه ، قائلا " لا ، لا أيها القدر ، فلقد كذبت ، وهذه الأشياء لا تخصنى ، بل ملكها هى وحدها ووحدها فقط . " عندئذ هدأت العاصفة وانحسر الماء ، وعاش الرجل فى بحبوبة وسلام .

- ٢ -

قد توحى قصة "سرفين" القصيرة بأفكار كثيرة ، وتثير العديد من التساؤلات ، ولكننا نقتصر هنا على مسألة واحدة من المسائل التى قد تثيرها القصة في عقولنا . يدافع كثير من أنصار الغيرية عن مذهبهم بتوضيح أن الغيرية ما هى إلا وسيلة ، تهرب بها الذات من تبعات الأنانية الفجة القاسية . لذلك فهم ينصحون الناس مثلما نصح القدر السائل البائس . يقول أنصار الغيرية : إذا أردت السعادة لنفسك فعليك القيام ببعض الواجبات تجاه جارك " . وسوف تكافأ على ذلك لأن ما المفيد للأنسان غير خدمة جاره ؟ فإذا ما أحسنت إليه كان خير معين لك . لذلك لكى تحقق لنفسك السعادة ، عليك ألا تفصح على الملأ أنك تبحث عن سعادتك بل عن سعادة الآخرين . والبحث عن سعادتهم ، يساعد على تحقيق سعادتك . فكن أنانيا بأن تتجنب الأنانية الفجة وعش من أجل الآخرين بوصفهم وسائل لأن تحيا

لنفسك فالأمان في التعاون – وإذا كنت مواطنا صالحا في المجتمع ، تحققت سعادتك ولكن صلاحك في المجتمع يرتبط بالغيرية ، ومثلما تنازل الأخ الصغير لابنة أخيه عن ثروته ، حتى يظل غنيا فتغلب بالحيلة علي مصيره وقدره ، عليك أن توحد اهتماماتك بمصالح المجتمع ، وأن تكون صادقا مع نفسك في السعي وراء تحقيقها ، ومن الواضح هنا أن ذلك النوع من الغيرية ، لا يعبر إطلاقا عن الغيرية الحقيقية ، وإذا ما أعتبرت الغاية الوحيدة للسلوك الخلقي ، باتت المهارة السلوك الأخلاقي الأمثل . ولكن إذا صح ذلك ، فما زال من الواجب على الأخلاقي أن يوضح ، لماذا يعتبر المبدأ الشائع للغيرية مبدأ خاطئا .

ولما كان هذا المذهب قد بدأ منذ هوبز ، وظل يظهر بصورة أو بأخرى في الفكر الحديث ، فمن المحتم علينا أن نتتبعه في أدق تفاصيله ، وسبر أغواره . ولتحقيق هذه الغاية علينا أن نوضح الفرق بين النظر إلى الأنانية والغيرية بوصفها مثلا وغايات أخلاقية ، وبين النظر إليها بوصفها من الوسائل المفيدة لتحقيق غاية معينة .

– ٣ –

الغيرية اسم لاتجاه ، ولكن لأي اتجاه ؟ وإذا كان لكل فعل باعث ونتيجة ، فبأيهما نحكم بغيرية الفعل ؟ أكان بطل قصتنا غيريا ، عندما أعطى ابنته المتبناه اسمه وثروته ؟ أم أنه كان بالإضافة إلى ذلك ، في حاجة للشعور بحالة مزاجية معينة ، حتى يمكن وصف فعله بالغيرية ؟

وإن كنا لن نتوقف عند الأسماء ، فلكل منا الحق في إطلاق اسم الغيرية على ما يريد من الأفعال ، فإننا نجد من الأفضل ، تنبيه القارئ ، لما يعد الآن من المسائل الأخلاقية المألوفة ، وبالأخص أننا لا نستطيع النظر إلى أي صفة ، على أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، ما دام التعبير عنها هدفا خارجيا ، ولا يكون للإنسان نفسه ولغايته المقصودة أي صلة بها . إن الأحكام الأخلاقية تتعامل مع الغايات ويقرر الإنسان بنفسه بناء على أي نظرية في الصواب والخطأ الصفة الأخلاقية لفعله ، وتظل هذه النظرة نظرة صحيحة ، سواء كان هناك اعتقاد في حرية الإرادة الإنسانية أم في عدم حريتها . لذلك أي نتيجة غير متوقعة أو غير مقصودة ، أو أي حادثة عرضية قد تصاحب أي فعل من أفعالي ، لا تجعلني أوصف

بالأنانية أو بالغيرية فإذا ما دمر حريق أملاكي ، وسبب خسارة كبيرة للكثير من الذين كنت أعولهم ، فإن هذا الحدث لن ينزع عني صفة الغيرية بالرغم من عدم قدرتي على الإحسان ، الذي كنت أمارسه من قبل . كذلك إذا ما حققت أفعالي الأنانية البحتة صدفة خيرا للآخرين ، فإني لن أكون أقل أنانية ، بالرغم من السعادة التي غمرت الآخرين بها . وباختصار : إن كل من كان لديه غاية معينة ، وبذل أقصى ما في مقدوره لتحقيق هذه الغاية أو القصد ، يجب أن يتم الحكم عليه طبقا لنيته . فإذا ما تم الحكم طبقاً للنتائج ، فقد تحكم الظروف هذه النتائج ، وقد يصبح الرجل الذي اكتشف الذهب صدفة ، في أحد المجاري المائية في كاليفورنيا ، إنسانا غيريا ، بل وأكثر غيرية من بطل يكون قد ضحى بنفسه من أجل قضية عادلة ومع ذلك لا يجعل أي مذهب أخلاقي من فعل إكتشف به فرد ما ، ما يحتاجه العالم فعلا مقدسا . فالقوة مهما كانت نتائجها الخيرة ، لا يمكن وصفها بالغيرية بالمعنى الأخلاقي .

ونهدف توضيح ذلك ، لأنك إذا كنت توجه نقدا أخلاقيا لخلق ما ، فلا تنظر لنتائجه العرضية وملابساته ، بل إليه هو في ذاته . فالتمييزات الخلقية يجب أن تطبق للغايات . إلا إذا كنت ترغب أن تحكم على الناس مثلما تحكم على الرياح الشمالية أو على قيمة المطر ، فلا تنظر لتلك الظواهر بوصفها خيرة أو سيئة ، بل بوصفها قوى تؤدي إلى نتائج معينة في ظروف معينة ، فتنظر الظروف المحيطة بالناس ولا تنظر لبواعثهم . والحقيقة أن كل الأخلاقيين ، بالرغم من تشكيكهم في قيمة البواعث ، وقيامهم بالحكم على الأفعال طبقا لنتائجها ، كما فعل بنتام ، إلا إنهم يجدون أنفسهم مجبرين على التمييز في أحكامهم الخلقية بين النتائج المتوقعة والنتائج العرضية . ونزعم أن تجريد الخلق عن تعبيراته العرضية يجب أن يتم بصورة حازمة وصارمة ، إذا هدفنا إلى الحصول على مذهب أخلاقي متسق مع نفسه ، فدع الآخرين يدرسون قوى الطبيعة . فنحن ندرس الإنسان ، ونبحث عن المثل الأخلاقي الأعلى الذي يستطيع تشكيله ونريد معرفة باعثه الحقيقي ، مهما صادفت أو اعترضت حوادث العالم العرضية طريقه . ولكن إذا كان القصد وحده ما يجعل فردا ما غيريا أو أنانيا ، فماذا يكون مثلا ، موقف أي جدل أخلاقي لأي مذهب ، يعلن أن الغيرية تعد خيرة أخلاقيا ، إن الفرد يحتاج المساعدة من النظام الاجتماعي ، ولذلك عليه أن يسعى في أعماله لتحقيق الغايات والأهداف الاجتماعية باعتبارها وسيلة لتحقيق غاياته الشخصية ، أيعرض في هذا المذهب الغيرية عرضا صحيحا ؟ ألا يجعل من الأنانية المتنورة القيمة الخلقية الوحيدة ؟ وإذا كان ذلك مراد هذا المذهب ، فلماذا لا يعلن صراحة ؟

فإذا كان الباعث ، هو ما يجعل الفعل يوصف بالغيرية أو العكس ، فإن الفرد الذى يساعد صديقه ، أو جاره ، أو مجتمعه ، أو يتحلى بالأمانة والرحمة والشهامة ، لأنه يريد الحصول علي الحماية ومساعدة الآخرين فى المقابل ، لا يعد غيريا ، بل أنانيا مثل يهوذا أو مثل "توماسين" ، وإن كان أكثر ذكاء منهما . وبعبارة أخرى ، إذا كان هناك على سبيل الافتراض فرد يجعل خير الآخرين غايته المثلى ، ولرغبته فى تحقيق هذه الغاية ، اهتم بصحته ، وتنمية قدراته العقلية ، أو ثرواته المادية ، وذلك كله من أجل زيادة مقدرته على مساعدة الآخرين ألا يوصف خلق هذا الرجل بالغيرية ، حتى وإن اتصفت وسائله بالأنانية . إن مثل هذا الرجل لا يهدف طبقا للفرض إلى خيره الذاتى ، وإنما لخير الآخرين فقط .

إن كل ما عرضناه سابقا ما هو إلا نتيجة القول بأن التمييز بين الغيرية والأنانية باعتبارهما صفتين أخلاقيتين ، يجب أن يعتمد على الفعل الشخصى للإنسان نفسه ، وليس على أي حدث خارجى . وحتى نوضح أن ما يفضله الناس ، والوسائل التى قد تستخدمها لتحقيق مرادك ، مجرد حوادث مادية وتستطيع استبدال هذه الوسائل بأخرى لتحقيق ما تسعى إليه . فإن ما يمثل قيمة أخلاقية ، ليس ما تقوم به لتحقيق غايتك ، بل باعثك الحقيقى . ولذلك لا يكون الغيرية النتائج أى دلالة أخلاقية ، بل غيرية القصد ، وما تهدف إليه هو الجدير بهذه الدلالة . ومع ذلك وبالرغم من وضوح هذا التمييز ، نلاحظ أن كثيرا من المذاهب التى تتجادل معها ، تغفل ذلك التمييز فى تعاملها مع الحياة الإنسانية ، فقد سمعنا مثلا عن " صراع بين الغيرية والأنانية " كذلك الذى أشار إليه السيد " سبنسر " فى كتابه " مبادئ الأخلاق " فلنقترب قليلا حتى نلم بهذا الصراع ، ويمكن أن نضع المسألة بهذه الصورة ، إذا ما حاول إنسان التمادى فى غيريته ، فأهمل نفسه ، حتى آذى صحته ، أو أصبح ضعيفا فلا ينجب أطفالا أصحاء ، وفقد ثروته وثقافته ، فبات غير قادر على مساعدة أي إنسان ، وبذلك فقد غيريته التى كان يتصف بها . لذا يجب ألا تبالغ الغيرية فى معارضة الأنانية ، وإلا تناقضت مع ذاتها . من جهة أخرى ، نلاحظ أن الإنسان إذا بالغ في أنانيته ، يفشل فى تحقيق الرضا الذاتى . لأن من المفيد للفرد أن يتصف بنو جنسه بالكفاءة والثقافة والأخلاقية ، ويجب أن يسعى الفرد لإكسابهم هذه

الصفات ، حتى يجنى ثمار سعادتهم . فلا يدفع المزيد من الضرائب أو أسعار السلع ، إذا كان أفراد مجتمعه سعداء وأصحاء ومتمسكين بقيمهم الخلقية . ولذلك فإن الأنانية المتنورة تعنى عنده الروح العامة فإذا كان ما يصيب جاره من الأمراض قد يصيب عائلته ، فإن ذلك النوع من الأنانية يدفعه للقيام بما يراه ضروريا للمحافظة على الأحوال الصحية لجاره ، وإذا كانت الحالة النفسية لجاره غير مستقرة ، فمن الضرورى مساعدته على الشعور بالأمن ومساعدته على تخطى محنته ، والإعاش فى قلق ووحدة موحشة وضعف وتعرض للمخاطر ، فتصعب أحوال معيشته وغالبا ما يقضى نحبه . لذا يجب عدم المبالغة فى الأنانية . فالغيرية لها قيمتها . وهكذا ربما ، ينقل لنا ما سمعناه صورة عما يسمى بالصراع الدائر ، فماذا نقول عن تلك الآراء التى تمت مناقشتها ؟ نقول أنها لم تتناول التمييز والصراع الحقيقى بين الأنانية والغيرية . إذ تبين فقط ، أنه مهما كان التعارض في الغاية بين الاتجاهين ، فإنهما يستخدمان نفس الوسائل . ولا يعد ذلك أمرا جديدا ، فبالتأكيد نعرف أن الجيشين المشتبكين فى قتال ، يستهلكان نفس القدر من البارود ، وعندما تتعارك القطط ، تصاب بخدوش مخالبها . فهل تفسر هذه الملاحظات ، أو تقلل ، وتنهى الصراع الدائر ؟

وتظهر عدم جدوى هذه الطريقة فى دراسة الصراع بين الأنانية والغيرية ، إذا ما انتقلنا لمناقشة نوع آخر من الأمثلة . فطبقا للمقارنة السابقة بين الأنانية والغيرية لا يكون القرصان غيريا معتدلا فى تعامله مع السفينة التجارية ، التى لا يستطيع التغلب عليها لتفوقها فى التسليح عن سفينته بل على عكس ما هو شائع ، تنصحه أنانيته ، بأن يكون غيريا ويتركها تمضى فى طريقها وقد يحاول الهروب منها إذا ما خرجت عن القاعدة وحاولت مهاجمته وربما يقول لنفسه ، إنه فى هذه الحالة فقط ، أعتقد أن هذا التاجر ، يجب أن ينعم بالسلام ، ولا يتعرض للأذى لأنه إذا ما تصرف على نحو مختلف وقرر مهاجمة السفينة ، قد يتعرض لخسارة مادية كبيرة ، وتتحول حياته إلى التعاسة والبؤس ، أو قد تنهى بتعرضه للشنق فلقد أصبحت سعادة طاقم السفينة التجارية موضع اهتمامه الآن ، لأنها ربما تؤثر فى سعادته وربما يبذل جهدا كبيرا لتحقيق المصالحة ، وقد تصل إلى حد دفع مبلغ من المال لقائد وطاقم السفينة التجارية ، حتى يتركوه لحال سبيله ، وذلك

بالتاكيد من ملامح الغيرية . لذلك قد تتعارض الأنانية مع الغيرية ، ولكن من خلال بعض الحرص والتفكير النفعي ، قد يتعادلان وتقل درجة الصراع ، ولنعرض لمثال آخر ، لنفرض أنه اعترض طريقى قاطع طريق . وطلب منى حافظة نقودى . واستطعت بوسيلة ما تجريده من سلاحه وتوجيه مسدسى إلى رأسه ، طالما منحه مرافقتى لأقرب مدينة ، فمن الواضح الآن أن توجه هذا الرجل إلى الغيرية سوف يزداد قوة عنه من لحظات مضت . فلن يرغب فقط فى أن يحيا فقط بل يدع الآخرين يحيون فى سلام ، ولن تتوقف المسألة عند اعترافه بحقوقى فى الملكية ، وحرية تمتعى بما أملك ، وإنما قد يسعى إلى إبعادى بأن يقدم لى أى شئ ذى قيمة ، أو أى معلومات قد أكون فى حاجة إليها ، أو أي شئ أرغبه ، يجعلنى أتركه يذهب لحال سبيله . وبذلك تتحول أنانية قاطع الطريق إلي غيرية .

والآن ألا تعد مثل هذه المناقشات لحجج الغيرية والأنانية ذات قيمة بالنسبة للأخلاقى ؟ ولكن إذا ما حدثنا فرد ما عن الغيرية التى تدفع الفرد إلى علاج المرضى لكى لا يصاب بالحمى ، أو عن الغيرية التى تدفع الفرد لتسديد ديونه حتى يستطيع الاقتراض ثانية ، أو الغيرية التى تجعل الإنسان يعامل خصمه بطريقة متحضرة ، لأن التحضر مطلب اجتماعى ، فكيف تكون أهمية هذه الفضائل العظيمة فى تشكيل القيمة الخلقية للغيرية ، مقارنة بتلك التى قد ذكرناها سلفا ؟ إن لدينا نوعين من الخلق أحدهما يأمرنا باحترام الجار ، والعمل لخدمته ، لأنه موجود ويحتاج المساعدة والآخر يطلب منا اعتبار هذا الآخر مجرد وسيلة لإشباع سعادتنا الشخصية . إن أخلاق مذبن التمطين هما ما يهتم به الأخلاقى . إن فى الأخلاق النظرية نهتم بما ينبغى أن نهدف إلي، . وليس بـ : كيف نحقق غاياتنا ، على الأقل ما دمنا فى نطاق المبادئ العامة . ولئن كانت الأخلاق التطبيقية تهم بدراسة الوسائل ، وتحقيق التوازن بينها فإننا لا نفيد شيئا من هذا التوازن . إن الوسائل ما هى إلا حوادث مادية وليس لها أى قيمة نظرية . إن ما نرغب فى معرفته هو ما إذا كانت الأنانية بوصفها غاية ، هى الأفضل خلقيا ، أم أن الغيرية هى الأفضل من الناحية الخلقية ؟ فإن كان الفرد أنانيا . فنحن لا نسأل كيف ينجح فى تحقيق الأنانية ، وإنما نسأل عن مدى مشروعية الأنانية بوصفها غاية وما حدودها . إن قيل أننا إن الأنانية المتوازنة ، تجنب الفرد الكثير من المشاكل ، فذلك لا يعنى أننا ينبغى أن نجعل من الغيرية غايتنا الخلقية ، وإنما يعنى فقط أن الأنانى المتوزان ليس أحمق إن قيل لنا إذا ما كنا أكثر حكمة ، وميلا إلى الغيرية ،

فليتجنب إهدار قوانا دون نفع ، ونحافظ على صحتنا ، ونستغل نكائنا فى تحقيق الأمور المفيدة فى الحياة العملية ، ولكنها لا تفيد فى مناقشة المذاهب الأخلاقية الرئيسية . إن من نرمى إلى معرفته فى البداية ، ليس : كيف تكون ناجحا إذا ما كنت أنانيا أو غيريا ، وإنما لماذا تعد الأنانية أو الغيرية من الناحية الأخلاقية صوابا أو خطأ .

- ٤ -

ولكن إذا كانت مثل هذه المقارنات بين الأنانية والغيرية لا توضح المسائل الأخلاقية الأساسية فماذا نقول عن أى فرصة لتفسير الصراع أو عن خفة حدته ، بالبرهنة على أن تطور جيلنا قد يؤدى مع مرور الوقت إلى تقليل التعارض أو القضاء عليه ؟ . فإذا بين لنا فرد أن التطور قد يشعر الفرد الأنانى فى النظام الإجتماعى ، بأن من سعادته أن يحقق قدرا من السعادة للآخرين ، تماما مثلما يشعر رواد أحدى الحفلات بالسعادة من العطاء ، وإسعادهم لبعضهم بعضا ، ويرى البعض أن مثل هذه التنبؤات قد تساعدنا على معرفة واجبنا ، فماعسانا نجيب ، إلا بالتعجب على ذلك الفكر الذى يؤكد وجود ارتباط بين كل هذه الوقائع المستقبلية وواجبنا الحاضر ؟ إن المجتمع إذا تطور ، ووصل إلى المرحلة التى قد يختفى فيها الصراع الأخلاقى وتنتشر المعادلة الطبية بين أفراده ، فلن يكون هناك مجال لأى أسئلة أخلاقية . وإذا ما اختفى الصراع بين الأنانية والغيرية ، لدى أناس ذلك الغد ، وأصبحوا سعداء فى علاقة ذلك بقضيتنا فقد إستفسرنا عن ماذا ينبغى علينا أن نفعل ؟ وعلمنا من الإجابة ، أن أناس المستقل ، لن يحتاجوا إلى إثارة هذا السؤال .

كان مرادنا تحديد معنى الواجب ، وعلمنا من الإجابة ، أنه إذا ما وصل الإنسان إلى حد الكمال ، يختفى الإحساس بالالتزام ولذا لن يسأل سائل عن ما هو الواجب ؟ فلئن كان ذلك شيئا عظيما ، فإنه لا يمت إلى الأخلاق بصلة .

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه هو ماذا نتعلم من معرفتنا عن مجتمع المستقبل ؟ هل نعلم فقط أنه فى وقت مستقبلى معين لن تكون هناك مشكلات أخلاقية ؟ أنعلم أيضا أنه يجب علينا العمل وبذل الجهد لاحلال هذا السلام الاجتماعى ؟ بالطبع لا ، لأننا على يقين أننا لن نحيا حتى نرى ذلك اليوم ، ولا نعلم لماذا يجب أن نسعى لإيجاده ، والعمل على تحقيقه ، مادمنا نشك فى قيمة الأنانية . أنعلم أنه يجب علينا أن نسلك طبقا القواعد التى

قد تحكم سلوك الناس فى تلك المرحلة أو الحالة المثالية ؟ ، ولكن كيف يتأتى لنا معرفة تلك القواعد ؟ أتكون بسبب أن الصورة المستقبلية للسلوك ، أو المتوقعة للسلوك تكون أعلى صورة لتكيف الأفعال مع الغايات ، كما يقول بذلك "رسل" نظرية التطور ، أو كما تقضى تعاليمهم بذلك ؟ كلا ، بالرغم من قبولنا لمعظم أقوال هؤلاء الرسل عن المستقبل ، فإننا نجد أى قيمة أخلاقية لتلك الوقائع المادية المستقبلية التى يتحدثون عنها . إذ لماذا تعتبر تلك الحالة المستقبلية التى يتحدثون عنها هى الأرقى ؟ هل هناك من يقول " لأنها سوف تأتى فى نهاية العملية الطبيعية للتطور ؟ كلا ، لأنه إذا كانت كل حالة مستقبلية ، تعتبر الأكثر قبولا . فإنه بمثل هذا المنطق ، تحظى نبتة البطاطس ، وفقس بيض الحضانة ، بالقبول من البطاطس الطازجة أو البيض الطازج . إن الأعلى أو الأرقى بوصفه آخر المراحل ، أو الأكثر تعقيدا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، لا يمكن أن يكون الأعلى أو الأرقى بالمعنى الأخلاقى الذى نسعى إلى تحديده وإذا كان علينا أن نعمل لتحقيق تلك الحالة المستقبلية البعيدة ، فذلك ليس بسبب نظرتنا لها بوصفها آخر مراحل الزمان ، بل أفضلها أيضا ، وأنها لسبب أو آخر ليست هذه الحالة الطبيعية ولكن مرة أخرى ، لماذا تكون الأفضل ؟ ولماذا يجب علينا أن نحاول تحقيقها ؟ فى تلك الحالة أو المرحلة ، يكون كل فرد أكثر سعادة ولكن عندئذ ، نريد أن نعرف ماذا نفعل الآن ، ونحن نعلم أن تلك السعادة المستقبلية يستحيل حصولنا عليها الآن ربما نكون سعداء فى تلك المرحلة المستقبلية . ولكن هذا ليس واضحا إننا بمحاولة تحقيقها قد نحظى بمزيد من السعادة فى هذه اللحظة ولماذا نفعل مالا يعود علينا بالنفع ولا نفيد منه فى زماننا ؟

إن التطور ، بوصفه أملا ، لا يوضح المعنى الأساسى للواجب ، فربما إذا علمنا ما يتوجب علينا فعله ، نستطيع حينئذ أن نعرف ، ما إذا كان من واجبنا أن نمنع أو نسعى لتحقيقه ، بوصفه وسيلة لتلك الغاية . ولكن إذا لم نكن على معرفة بواجبنا ، فإننا لن نعرف من الواقعة الطبيعية للتطور ، أى شئ عن الأعلي والأدنى أو الأفضل والأسوأ من الناحية الخلقية ، فلماذا يتوجب على العمل من أجل المستقبل ، إذا لم يكن واضحا لدى بالفعل ، وبعيدا عن معرفة بالتطور ، أنه ينبغى على مساعدة أخى الآن ؟

ويتم التركيز فى العصر الحديث ، على جانب آخر للتطور بالنسبة لمسألة الأخلاق . فقد قيل ، لنترك المستقبل جانبا فلقد أوصلنا التطور إلى ما نحن عليه الآن . لذلك لا

نستنتج أن رفاهيتنا كانت نتجة للغيرية العاقلة ، بل نشعر بهذه الحقيقة في غرائزنا ونظامنا . لذلك بينما كانت غايتنا هى سعادتنا ، فإن طبيعتنا قد تم تنظيمها ، من قبل أجيال من التطور الاجتماعى ، حتى أصبحنا على يقين من سعادتنا ، أن تعتمد على الخلق الحسن بوصفنا كائنات اجتماعية . لذلك يبين مذهب التطور ، أن الأنانية لابد أن تتحول إلى الغيرية .

ولكن أيعد هذا الجانب من نظرية التطور أكثر أخلاقية من الجانب الأول ؟ هل يوضح الغاية الأخلاقية بدلا من الوسائل ؟ من الواضح أنه لا يفعل ذلك . فمن المؤكد إذا لم نشعر إطلاقا بوجود صراع بين الأنانية والغيرية ، أنه وجدت هذه المشكلة الأخلاقية . ولكننا نشعر بوجود الصراع ومادمنا نشعر بأن أنانيتنا ليست غيرية الهدف ، فلا فائدة من التوحيد بين الدافعين المتعارضين ، بالإعلان بأن الأنانية المتنورة ، حتى في مجتمعاتنا ذاتها ، قد تصبح غيرية ليس فى هدفها ، وإنما فى نتائجها ، فأولا ، لا يعد مثل هذا الوصف وصفا صحيحا لأوضاعنا الاجتماعية ، مادام ممكنا أن يحيا الإنسان الأنانى الماهر حياة مريحة ، ويقهر الآخرين بصورة قانونية إلى حد ما . وثانيا إذا ما صح هذا الوصف ، فإنه لا قيمة أخلاقية له . فإذا كانت المعاملة الحسنة للآخرين ، من النمط الذى ، تنظر له الأنانية ، على أنه أنجح أنماط السلوك ، وله الكثير من المزايا ، فإن الفرد الذى يسلك طبقا لذلك المبدأ يظل فردا أنانيا ، وليس غيريا على الإطلاق ، ولم يحسم الصراع بين المبدأين إلا بالتخلى عن مبدأ الغيرية كلية ، فإذا كانت الغيرية هى الخير الأوحد فإن غيرية الهدف تظل خيرية ، مهما كانت النتائج ذاتية وتوصف بالأنانية ، وإذا احتاجت الغيرية لأن تتحدد أو ترتبط بالأنانية بأى طريقة ، فإن التحديد أو الارتباط يجب أن يظل مرتبطا بالهدف وليس بالنتيجة ، وإذا ما كانت الغيرية وسيلة لتحقيق غايات أنانية ، فإنها لن تكون غاية على الإطلاق ، بل مجرد أداة عرضية . وإذا ما تغيرت الظروف ، فإنها قد تجنب أو تهمل ، بينما يظل الهدف الأنانى قائما .

ويحذو " جون ستيورات مل " حذو غيره ، ويحاول التمييز بين "الباعث" "والقصد" من الفعل . وطبقا لهذا التمييز ، يصبح الفعل الأنانى فعلا غيريا من حيث القصد ، إذا ما حوى غرضا وهدفا متعمدا ، بإسعاد فرد ما ، بالرغم من أنانية الباعث ، ولذلك توجد الغيرية أينما وجدت أنانية متعمدة . ولكن بالرغم من صلاحية هذا التمييز فى بعض الأمور ، فإنه لا يخدم غايتنا . فالسؤال هو ما الجزء أو الجانب الذى يخص الإنسان من الفعل وما

قيمة هذا الجزء ؟ . أن أى جزء من الفعل لا ينتمي للفاعل ، ويخص الظروف التى يعمل الفاعل في ظلها ، لا يحمل أى دلالة خلقية ، لأنه ما هو إلا ما اصطلحنا على تسميته بالظرف المادى أو الطبيعي المحيط بالفعل . ويمكن أن نلاحظ هنا أن القصد المنفصل عن الباعث ، ما هو إلا حدث طبيعى ، لأن القصد المنفصل عن الباعث لا يكون على صلة بالهدف الحقيقى ، وإنما بالوسائل التى تحقق الهدف . فإذا كان هناك فرد ما غايته الأنانية . وكانت هذه الأنانية تتطلب منه ، تحت ظرف معين ، إطعام عدوه ، فإنه قد يقدم له الطعام طواعية ، وبرغبة حقيقية أيضا فإذا ما تغيرت الظروف وتطلبت الأنانية منه قتل عدوه ، فإنه قد يقتله ، ولن تتأثر مشاعره إلا بنفس القدر ، الذى شعرت به أثناء إطعامه . لذلك فالقصد المستقل عن الباعث ، يمكن أن يشير للوسائل فقط ، التي يجب على الفرد اتخاذها لتحقيق غايته النهائية ، وينتمي هذا القصد للظروف العرضية . فإذا ما أدى عرض طبيعي بإنسان أناني ، أن يحيا فى مجتمع يفرض عليه مخاطبة الخصم بطريقة ودية ، ومعاملته بأحترام ، فإن هذا الإنسان الأنانى ، سوف يتعمد ويقصد واع اتباع هذا النمط من المعاملات . وإذا ما جاءت نشأته فى بيئة مختلفة ، تفرض عليك مواجهة الخصم ، فإنه بلا شك قد يحاول التخلص من هذا الخصم ، وإذا ما عاش هذا الفرد الأنانى وسط مجموعة من أكلة لحوم البشر ، فإنه لن يكون أقل أو أكثر أنانية منهم فى الحالتين السابقتين إلا فى اكتسابه بالتدريب مزيدا من الوحشية والتلذذ بأكل جسد خصمه . فإذا ما جاء مذهب التطور وبين لنا ، أن أحد أنماط أو طرق التكيف ، يكون أفضل من الآخر ، أو برهن لنا على أننا قد نكون أكثر اشباعا ، باتباعنا لطريقة واحدة من تلك الطرق ، فإن كل ذلك لا يبين لنا أى غاية للسلوك تعتبر أفضل من غيرها ، وإنما يبين لنا فقط الوسائل التى قد تحقق الغايات والأهداف الأنانية للإنسان المتحضر . لذلك لا يكون " القصد" أى قيمة أخلاقية ، إلا من صلته وارتباطه " بالباعث " .

والحقيقة أننا لا نفيد كثيرا من دراسة الوسائل التى حاول بها ، بعض أنصار نظرية التطور تطبيق نظريتهم على مسائل الأخلاق الأساسية ، بدعوى أن حقائق التطور تعلمنا أننا يجب أن نفعل الصواب ، فالمشروع كله يشبه ذلك الفرد الذى حاول أن يبين لنا أن حقيقة قانون الجاذبية تبين بوضوح أننا يجب أن نجلس إن ما هو واضح وما هو

مشكوك فيه فى هذا المجال المستقل عن قانون التطور لا يمكن البرهنة أو عدم البرهنة عليه بالاستناد إلى القانون . أيمكن أن نقول "عليك أن تعامل جارك معاملة طيبة . لأن التطور يؤدى إلى وجود أجيال طيبة فى المستقبل تفعل الخير ؟ إن قولا هكذا ، لا يمت بصلة للموضوع . فما الذى يجعلنا نهتم بخير أجيال المستقبل ما لم نكن نهتم بخير جيراننا اليوم ؟ أم نقول مثلا " افعل الخير لجارك ، لأن التطور قد جعل منك كائنا اجتماعيا تدفعه غرائزه لفعل الخير نحو الجار ؟ وقول مثل هذا أيضا يعد بعيدا عن الصحة تماما . فغالبا ما تدفع الغرائز الإنسان إلى الاستمتاع والتلذذ من حرمان جاره . وإذا ما صح ذلك فإنها لن تبين لنا لماذا يجب أن نفعل الصواب ، أو ما هو الصواب لأنها لا تعبر عن أى مذهب أخلاقى أساسى ، وإذا ما سرنا وراء الغزيزة ، لأنها تحقق لنا السعادة ، فإن هدفنا يظل هدفا أنانيا ، ولن نفعل إلا ما يسعدنا سعادة شخصية ، ويصبح كل ما قال به مذهب التطور مجرد ضمان بأننا يجب أن نفعل ما نهوى ، وطبقا لما نتوقعه من نتائج سارة .

أنقول إذن " افعل الخير لأن النظام الاجتماعى الذى تحيا فيه نظام أقوى منك ، وقد يلحق بك الأذى إن لم تخضع له ؟ بأنه فى هذه الحالة ، يظل الباعث الأنانى قائما ، والأخلاقية ما هى إلا عملية التبصر وما يزال المذهب قادرا على الاعتراف ، بأنه أينما استطاع المرء تحقيق أهداف أنانية بطرق ملتوية ، واستطاع خداع المجتمع ، فإنه يحق له أن يفعل ما يحب ، ولا يستطيع المذهب بالرغم من خيرية بواعثه أن يوضح لماذا لا يمكن أن يتم ذلك لأنه لا يمكن أن يجد مخرجا من ذلك بقوله ؛ بأن مصالح الفرد تعتمد على رفاهية المجتمع ولما كانت الأفعال اللااجتماعية تضعف المجتمع . وبالتالي تميل إلى الإقلال من رفاهية الكل ، فإنها تتجه لإيذاء الفرد الأنانى وتعاقبه " . كل تلك أمور لا يعتد بها ولا صلة لها ، مادامت النتائج الاجتماعية لأفعال الفرد الأنانى ، لا يمكن أن تصيبه بالأذى فى أثناء حياته . إن من يبددون ثرواتنا الطبيعية بقطع أشجار الغابات فى جبالنا والرأسماليين الكبار الذين يسحقون خصومهم ويخدعون الجمهور ، والمضاربين الناجحين ، والقادة الوطنيين ، الذين يسيطر عليهم هاجس البطولة ، ويتمكنون من التحكم فى مصائر الناس ، كل هؤلاء ربما ينصتون باحتقار بالغ – إلى القول بأن نجاحهم يعتمد على المجتمع ، ذلك المجتمع المكون من أعدائهم وضحاياهم ، ويمكنهم القول " بأننا نأكل الفاكهة ، ونستهلكها بالأكل ، ويمكن لنا أن نتركها تفسد ، إذا كنا نربح من تبديدها ، وقد كنا لا نستطيع تناولها أو إهمالها ، إذا لم تكن هناك فاكهة . قد تحدث مجاعة اجتماعية ، ولكنها

قد تصيب الآخرين ولا تصيبنا . لقد قال أحد ملوك صناعة السكك الحديدة ، عندما سئل عن راحة الركاب والجمهور في أحد القطارات ، " اللعنة على الجمهور " ، وربما توضح إجابة الخادم العظيم وملك عالم الأسفار وجهة نظرنا . فإذا لم يكن قد قال ذلك حقا ، فإن هناك الكثير من الناس ، يعبرون عن عبارته في أفعالهم فهل يستطيع التطوري أن يخطئهم طبقا لمبادئه ؟

وأخيرا ربما يتخفى المذهب وراء مبدأ عام قديم ، ويعبر عن نفسه بقوله : إن التطور يبين لنا الاتجاهات النهائية للأفعال ، ولكن لا يجب القيام بفعل ينتمي إلى فئة الأفعال ذات النتائج السيئة " ألا يكون ذلك من نوع من الاستسلام المهين للموقف كله ؟ ، ومع ذلك ظهر مثل هذا النوع من الاستسلام ، في فقرة أو فقرتين ، من الكتاب الذي يعتبر هذه الأيام من أفضل من عرضوا المذهب الذي نتناوله بالنقد ، ونعني به كتاب "مبادئ الأخلاق " السيد " سبنسر " . إن الوقائع المادية للتطور وتمدنا بمثلنا الأعلى . كيف ؟ ، بأن تخبرنا بما يحقق السعادة للعالم على المدى البعيد ، ولكن إذا تأثرت أو اعترضها في وقت من الأوقات ، أمر من الأمور التي قد عرف عنها أنها تسبب السعادة ، أو تساعد عليها ، فكيف تكون القاعدة العامة قابلة للتطبيق في مثل هذه الحالة ؟ يجيب السيد ؛ سبنسر " بقوله إنه لا يجب الحكم على النتائج المحسوسة للأفراد ، وإنما على الاتجاه العام للفعل . فتكون السعادة الغاية البعيدة ، أما من الناحية العملية ومجال الممارسة ، فيجب أن تكون الشروط العامة للسعادة " الغاية القريبة . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ . فإذا كنت في حالة معينة على معرفة بما قد يحقق سعادتي،و كانت الوسائل لهذه السعادة ، ليست الوسائل المتعارف عليها أو العامة على الإطلاق ، وإنما في هذه الحالة المعينة ، قد تتعارض معها ، فلماذا لا أفعل ما يسعدني ؟ ، يقول سبنسر " « لأن الحالة المحسوسة الجزئية ، يجب أن تختبر بواسطة القانون العام للتطور » . ولكن مرة أخرى : لماذا ؟ يجيب " سبنسر" الإجابة الوحيدة ، والتي يعتمد فيها على مبدأ دائما ما يفترضه لبعض الأمور الفنية بالمذهب ، أو يعترف به أحيانا على مضض ، أو يدعي أحيانا أنه من إبداعاته ، وهو المبدأ الكانطي المشهور القائل " بأنه يجب ألا نفعل شيئا ، لا يصلح أن يكون قاعدة عامة ، أو أن القاعدة التي يؤسس عليها أي فعل مفرد ، يجب أن تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات العاقلة ، ولكن إذا كان هذا المبدأ أساسيا للنظام الأخلاقي ، فكيف يمكن الادعاء والتظاهر بأن قانون التطور يمكن أن يمدنا بأي مبدأ أو أساس للأخلاق . إن وقائع التطور تظل هناك مجرد

حقائق موات ، ليس لها أى قيم أخلاقية تهتدى بها ، حتى يفترض أو يضع الفرد مبدأه الخلقى ، وبالأخص تصميمه الفكرى المثالي ، على ألا يفعل شيئا ، قد يتعارض أو يرفض من قبل شخص ينظر العالم فى مجموعة ويرغب السعادة الكلية ، بوصفها الغاية النهائية لكل الأفعال . فإذا وضعت هذا المبدأ ، يصبح لديك غاية مثالية للفعل إذن معرفة قانون التطور تفيد ، مثلما تفيد معرفة علم الفلك الملاح . ولكن لا يدلنا الفلك أو النجوم على لماذا نبحر على الماء ، بل فقط على كيف نهتدى فى أبحارنا . فإذا كان لدينا المبدأ الكانطى ، فإننا نكون قد حصلنا بالفعل ، وبدون أى مذهب طبيعى عن التطور ، على الأسس التى يمكن أن نصوغ منها نظاما أخلاقيا ، ولا نحتاج إلى المذهب التطورى لتأسيس هذا المذهب الأخلاقى وإنما ليدلنا إلى الوسائل التى قد نحققه بها . ولكن إذا لم يكن هذا المبدأ الكانطى لدينا بالفعل ، فإنه من الصعب معرفة كيف يمكن لنظرية التطور أن تساعدنا فى الحصول عليه . لقد بدا أن مذهب السيد "سبنسر" مذهب فى الوسائل وليس مذهبا فى الغايات .

الخلاصة إذن ، إما أن تكون التمييزات الأساسية الأخلاقية مستقلة عن الواقع المادى ، وإما أن هذا الواقع الطبيعى لا يستطيع أن يوضح لنا التمييزات التى لا نكون على علم مسبق بها . فإذا ما كان هناك صراع بين الأنانية والغيرية ، فإنه لا يكون بين نتائجها العرضية ، أو بين الوسائل التى قد يلجأ كل منهما إليها ، بل بين أهدافها . لذلك أي محاولة للتوفيق بينهما ببيان أن التطور قد يجعل الوصول إلى تحقيق غاية غيرية ، يتم بوسائل أنانية أو أن الغاية الأنانية يمكن أن تتحقق بطرق غيرية تعد محاولة ليست لها أى دلالة خلقية . فإذا كان السؤال " أنشترى خروفا أم بقرة من السوق اليوم ؟ فإنها قد تبدو إجابة غريبة ، إذا ما أجاب أحدنا " ، مهما كان اختيارك ، يجب أن تسلك نفس الطريق للوصول إلى السوق " . ماذا نستفيد من معرفة أن الإنانية والغيرية فى مجتمعنا بالرغم من تعارض أهدافها الخلقية ، دائما ما يخفيان الصراع بينهما تحت المظهر الخارجى للتناسق الاجتماعى .

حقيقة ليس هناك شك ، فى أن كل معرفة تتعلق بحقائق التطور ، يمكن أن تساعدنا فى الحكم على الوسائل التى نستطيع بها تحقيق مثلنا الأخلاقية التى شكلناها بأنفسنا وبصورة مستقلة . ولكن المثل ذاتها ، التى نطبقها على وقائع التطور لاختبار قميتها أو

بوصفها غايات يجب تحقيقها من خلال معرفتنا بالطبيعة لا نحصل عليها من دراسة الطبيعة ونظامها ، فليس هناك شك فى حقيقة وأهمية الواقع المادى للتطور ، ولكن القيمة الخلقية لهذا الواقع حدث سوء فهم فى تقديرها . إن التطور لا يمد الأخلاق بالغايات ، وإنما بالوسائل التى يمكن تطبيقها . ففى الواقع هناك أخلاق تطبيقية للتطور ولكن ليس هناك أى مذهب أخلاقى أساسى يكون مؤسسا على التطور . إن الدارسين للتطور يمكن أن يقدموا الكثير بالنسبة لتطبيق المثل الخلقية ، ولكنهم لا يمكنهم وضع أو تأسيس مثلنا الخلقية . يستطيعون ارشادنا إلى الطريق الذى نمضى فيه لتحقيق مثلنا الأعلى . ولكنهم يخطئون إذا ما عدوا المثل الأعلى من اكتشافاتهم المادية ، لأن قيامهم بمثل هذه المحاولة لن تسفر إلا عن بعض الآراء التى نقوم بنقدها الآن ، وهى إما تبرهن علي أن الغيرية ما هى إلا صورة للإنانية ، أو على أن الأنانية هى الغيرية الوحيدة الممكنة . والحقيقة أننا نترك للقارئ مسألة نجاحنا أو إخفاقنا فى عرض آراء التطوريين المحدثين ، ولكن فى جميع الأحوال ، علينا البحث عن طريق جديد للبرهنة على الغيرية .

– ٥ –

لنترك الآن دعاة القول بالغيرية بوصفها وسيلة نافعة لغاية أنانية ، وندرس محاولة اعتبار الغيرية هدفا واضحا بذاته للسلوك ، وذلك بتأسيسها على الشعور المباشر بعاطفة الشفقة ، والواقع أن تلك المحاولة لن تسلم من النقد الشكى الذى سبق توجيهه ، إذ لا تعد الواقعة الطبيعية أو المادية لوجود ظروف معينة دليلا على مصداقية مطلب أخلاقى مثالى . فمثلما لا تعتبر الواقعة المادية بوجود فرد ماهر يتظاهر بالغيرية ، ويظهر اهتمامه بالآخرين أساسا حقيقيا للغيرية ، كذلك لا يعتبر وجود دافع الشفقة بوصفه جزءا من الطبيعة البشرية أساسا لقاعدة مثالية للسلوك . فالشعور متقلب مثل الظروف الاجتماعية المتقلبة تجاه التوفيق بين الروح العامة والكرم من جهة والمصالح الذاتية من جهة أخرى . ومثلما يسلك الفرد الأنانى بحرية ، طالما كان التظاهر بالغيرية يحقق له ذلك ، كذلك الإنسان الشفوق فإنه قد يكون أنانيا قاسيا ، مادامت تلك الأنانية القاسية تحقق إشباعا لدوافعه . وفى الحقيقة أنه غالبا ما يكون أنانيا قاسيا ، ولئن كان التعاطف دائما ما يوصف بالغيرية ، فإنه بوصفه شعورا ، ما هو إلا مجرد واقعة عرضية فى الطبيعة الإنسانية . وهكذا مرة أخرى ، تفشل محاولة إقامة المثل الأعلى الخلقى على واقعة طبيعية .

يعتبر " شوبنهور" أفضل من يمثل النظرة القائلة بأن عاطفة الشفقة أو التعاطف

أساس السلوك الخلقى ، ويؤكد شوبنهور" على أن الشفقة هى المبدأ الغيرى الوحيد فى الإنسان ، ولا يمكن ردها إلى أى عاطفة أنانية أخرى من عواطفنا الطبيعية . ويجد أنه من الضرورى توضيح خطأ رأى شائع [1] يرى أن الشفقة تنشأ فى لحظة من وهم الخيال ، نتخيل فيها أنفسنا مكان الفرد المتألم وأننا نعانى نفس آلامه فى داخلنا " ويرى شوبنهور أن ذلك وصف خاطئ للحالة لأننا نظل طول الوقت علي بينة ، من أنه هو الذى يتألم ولسنا نحن و أن والألم ألمه وليس ألمنا . فنحن نعانى معه ما يعانيه ، ونشعر بآلامه ولا نتخيل أنها آلامنا وإن كان من الواضح أننا نكون أكثر سعادة ، كلما نمى شعورنا بتعاسة حال جارنا من مقارنتنا بين حاله وحالتنا ، وبالتالى يزداد إحساسنا بالشفقة " . ويعتقد شوبنهور" ، أنه لا يمكن تقديم تفسير لتلك المسألة من الناحية السيكولوجية ، والتفسير الصحيح ، لابد أن يكون ميتافيزيقيا . إذ يشعر الإنسان من إحساسه بالشفقة بالوحدة الحقيقة بينه وبين جاره ، وبأنهما ينتميا إلي ماهية واحدة .

لذلك يعتبر "شوبنهور" الشفقة الباعث الخلقى الوحيد ، أولا لأنها الباعث الغيرى الوحيد ، وثانيا لأنها تعبير عن حدس أعلى . ولقد وضح "شوبنهور" الصفة الأولى للشفقة فى إحدى الفقرات ، بالمقارنة بينها وبين البواعث الأخرى فى واقعة حسية ملموسة . ونجد أنه من الأفضل عرض أهم ما جاء فى هذه الفقرة .

" أجد لزاما علي أن أعرض لمثال يوضح وجهة نظرى " ويقوم بدور التجربة الحاسمة لهذا البحث ، وحتى تزداد المسألة وضوحا لن أعرض لحالة من حالات المحبة والإحسان ، بل لحالة من حالات الكراهية والظلم القاسى . لنفرض أن هناك شخصين ، "هماكيوس" "وتيتوس" ، وكلاهما يحيا حالة من حالات العشق ، ، ولكل منهما محبوبته . ويظهر لكل منهما غريم منافس ، منحته الظروف الخارجية ميزة تفوقه . فقرر كل منها التخلص من هذا الغريم ، بطريقة آمنة ، يصعب اكتشافها ، أو تجعله محط شبهة . ولكن بعد طول تفكير ، وأثناء إعداد كل منهما لخيوط جريمته ، قررا فجأة ، بعد نوع من الصراع الباطنى ، التخلى عن ارتكاب الجريمة ، ثم حاول كل منهما تقديم تفسير بسيط ، يوضح فيه لماذا

---

(١) Crundlage der mural , P.211 (2 ed ) .

كان قراره بالتوقف عن المحاولة . والآن لنفرض أن تفسير "كايوس" ، جاء معبرا عن آراء القراء ، وبذلك تتعدد التفسيرات ، فقد يقول إن سبب امتناعه سبب دينى ، أو إرادة الله ، أو الخوف من العقاب يوم الحساب . أو قد يقول مثل "كانط" ، إنه قد استنتج أن القاعدة التى استند عليها فعله لا تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات الأخلاقية ، مادامت قد نظرت إلي خصمه بوصفه وسيلة وليس غاية . أو يقول مع " فشته " : إن كل حياة إنسانية عبارة عن وسائل أو أداة لتحقيق القانون الخلقى ، لذلك لا أستطيع بدون أن أكون فنيا متناقضا مع القانون الخلقى هزيمة واحد ممن قدر لهم الإسهام فى تحقيقه . أو ليقل مع "ولستون" ، لقد أعتبرت أن الفعل لا يعبر عن قضية صحيحة . أو مع " هاتشسون" بأن حاسته الخلقية قد طلبت منه الامتناع عن الفعل . أو مع " آدم سميث" بأنه قد رأى ، أن فعله إذا ما تم إنجازه فلن يكسبه تعاطف الآخرين ، أو يقول مع " فولف المسيحى " ، بأنه قد أدرك أن فعله يعرقل نموه نحو الكمال . أو مع "إسبينوزا" ، الكائن الخلقى لا يستغل الآخر .

وباختصار ، لنتصور أنه ، أى "كايوس" ، يمكن أن يقدم أى تبرير . أما "تيتوس" الذى إحتفظ بسره لنفسه ، ندعه يقول " : عندما بدأت الاستعداد ، ولم أعد مشغولا بعواطفى ، وإنما بخصمى ، حينئذ بات مصيره الحقيقى واضحا لى للمرة الأولى . وتغلبت عواطفى ، وأشفقت عليه ، وحزنت له ، ولم يطاوعنى قلبى ، فلم أستطع القيام بقتله " . . والآن أتوجه بالسؤال لكل قارئ أمين وحيادى ، أيهما أفضل ؟ وفى أيهما يثق ؟ وأيهما أنقى دافعا ؟ ، أين يكمن مبدأ الفعل الأخلاقى ؟" (١) .

ماذا نقول عن هذا الأساس للغيرية ؟ أتعتبر الشفقة والغيرية من الناحية الأخلاقية شيئا واحدا ؟ إن اقتراح "شوبنهور" يبدو جذابا ، ولكنه قابل للشك ، فدعنا نفحصه بمزيد من العناية والحرص .

(١) Grundlage der Moral, P . 231

إن الشفقة ليست إلا باعثا ، ولذا فنحن نعلم على الأقل أنها صفة لا تخص الفرد المتأمل أو المثقف فقط ،[(١)] يقول " شوبنهور : إن الطبيعة قد غرست في قلب كل إنسان ذلك الخلق العجيب الذى يشعر به الفرد بأحزان الآخرين ومنه يستمد حقه فى المساعدة . ومن المؤكد أننا نتوقع الحصول من المساعدة ، أو من شعور الفرد بالشفقة على نجاح أفضل من مجرد الاعتماد على قاعدة صارمة للواجب ، تتصف بالعمومية والتجريد ، وتنتج من اعتبارات عقلية معينة ، وارتباطات منطقية بين الأفكار . والحقيقة أننا لا نتوقع الكثير دائما ، خصوصا فى مجال الأخلاق ، من الاعتماد على هذا المصدر الأخير ، أو الواجب ، لأن من الواضح أن غالبية الناس لا يميلون للتفكير ، ويتصفون بالسطحية ، وربما بسبب كثرة مهام الحياة العملية ، لا يجدون الوقت الكافى لتثقيف عقولهم . فلا يميلون إلى المبادئ العامة والحقائق المجردة وإنما بالواقعى والمحسوس . أما بالنسبة لشعورهم بالشفقة ، التى قد وضحنا أنها المصدر الوحيد للأفعال الغيرية وأنها المصدر الحقيقى للأخلاقية ، فلا يحتاج المرء إلى المعرفة المجردة ، بل إلى المعرفة الإدراكية المباشرة فقط وإلى مجرد فهم للحالة المحسوسة التى تتجه إليها الشفقة ، ولا حاجة لتأمل أو تفكير . ولكى يؤكد "شوبنهور" وجهة نظره ويعممها ، ويزيدها وضوحا ، اعتمد على فقرة قد انتقاها من أقوال جان جاك روسو " [(٢)]

« فمن الواضح أن الشفقة عاطفة طبيعية ، تخفف من غلواء حب المرء لذاته ، وتسهم فى نفس الوقت فى تحقيق كل صنوف التبادل والتعاون بين الناس » .

" ويمكن القول . من جهة أخرى ، إنه فى هذه العاطفة الطبيعية أو الغريزية ، تكمن كل الحجج والأدلة الصحيحة ، التى تبحث عن علة كراهية الإنسان للآلام والمآسى " .

الشفقة إذن ليست مبدأ مجردا ، بل اتجاه لفعل كذا وكذا فى حالة محسوسة ، وبالنسبة للإنسان الطبيعى البسيط ، ما هى إلا مجرد عاطفة ، وشعور بمشاركة الآخر .

---

(١) Grundlage der Moral ., p . 240

(٢) "Discours sur l'originé de l'inegalite" Oroted in The Gnundlage der moral , P.247

ولم يكتف "شوبنهور" باعتبار الشفقة مجرد عاطفة . وليس هذا هو السبب في اعتبار الشفقة أساس الأخلاقية ، وبالأخص لأنها عاطفة غيرية . إذ يرى "شوبنهور" أن هناك سببا آخر بجانبه ، يعطي للشفقة أهمية كبرى . بل ويعتبر في نظره الأساس الأعمق للشفقة ، وهو الذي يجعل منها أساسا للسلوك . إن الشفقة تكشف في صورة واقعية ملموسة عن حقيقة أساسية وبسبب سبقت الأشارة إليها ، وهي الوحدة النهائية الميتافيزيقية لكل الكائنات . وبسبب هذا الكشف تحتل الشفقة مكانه هامة وتصبح سيده العواطف الأخرى .

ولقد وضح "شوبنهور" هذا الجانب وتلك الأهمية الشفقة في كثير من كتاباته ، يقول : إن الفرق بيني وبين جاري يبدو فرقا مطلقا ، فالفاصل المكاني الذي بيني وبين جاري ، يفصل أيضا ما نشعر به من ألم ومتعة . ولكن يلاحظ من جهة أخرى أن المعرفة التي قد يكونها كل منا عن نفسه تعد معرفة ناقصة وغير واضحة" [(١)] « فأين يوجد التعدد والاختلاف بين الكائنات ؟ يوجد في الزمان والمكان ، لأنه من خلالهما فقط ، يمكن وجود الاختلاف والتعدد ، وذلك مادام ما هو كثير ، لا يمكن أن يدرك إلا في عدة أماكن وفي أزمنة متلاحقة ولأن الأشياء الكثيرة تسمى أفرادا ، فإني أعتبر أن كلا من الزمان والمكان ، هما ما يمكنان من وجود الكثرة من الأفراد ، أي هما مبدأ التفرد [(٢)] » إذا كان هناك شئ صحيح في التفسيرات التي قدمها كانط« عن العالم فإنه من المؤكد يتعلق بنظريته في علم الجمال الترانسندنتالي » ..... « فطبقا لهذا المذهب أو النظرية ينتمي المكان والزمان إلى الظواهر أو عالم الظواهر ..ولكن إذا كان العالم في ذاته لا يعرف زمانا أو مكانا ، فإنه من المحتم أن العالم في ذاته لا يعرف شيئا عن التعدد أو الكثرة » .... « لذلك لا يوجد إلا كائن واحد يظهر نفسه في كل الظواهر المتعددة لهذا العالم الحسي . وبالعكس كل ما يظهر بوصفه كثرة ، أو متعددا ، في المكان والزمان ، لا يكون شيئا حقيقيا في ذاته ، وإنما مجرد ظاهرة » ... « وبالتالي تعد النظرة القائلة بعدم وجود فروق بين الأنا واللا أنا ، نظرة صحيحة تماما ، بل وكل قول بوجود اختلاف وفروق قول خاطئ » .. « ولكن هذه النظرة هي التي ظهرت لنا بوصفها الأساس الحقيقي لظاهرة الشفقة ، بل وما الشفقة إلا تعبير عنها . إنن هذه النظـرة هي الأساس الميتافيزيقي للأخلاق وتصاغ كالتالي :

---

(١) Ibid., : P . 267 .

(٢) Ibid., : P . 268 .

« يتعرف كل فرد على ذاته الحقة وماهيته الحقة من الآخر مباشرة . » [(١)] .

ولا تتمثل أهمية هذه الفقرات من أقوال "شوبنهور" فى أنها تدافع عن عاطفة الشفقة بوصفها أساسا للأخلاق ، بل أيضا لأنها قد طرقت مجالا جديدا لدراسة الموضوع . ومثل كل مقترحات "شوبنهور" ، فإن هذا الاقتراح ، لا يعد اقتراحا أصيلا تماما أو كاملا بذاته . ولكنه قد تم التعبير عنه بصورة تجذب الانتباه ، وتشحذ الهمم لإكماله . فكان بمثابة الحافز لنا ، وإن كان لا يبرهن علي شئ . والحقيقة لقد لفتت البوذية الحديثه الأنظار ، ودفعت إلى التساؤل أو البحث ، عن ما إذا كانت الدوافع الغيرية دوافع نقية تماما وأنها قد لا تبدو واضحة أو صادقة بصفة عامة بوصفها مبادئ أخلاقية ، وذلك إذا ما استطعنا أن نبين أنه فى لحظات الشفقة ، أو فى أى لحظة غيرية أخرى ، تكون هناك بداية اكتشاف وهم ما ، ولابسيما وهم الأنانية . شئ من هذا القبيل ، اعتقد "شوبنهور" أنه قد كشفه . فوجد فى الشفقة دافعا غيريا ولكن هذا الاندفاع الغيرى كان فى البداية مجرد اندفاع ، بعيد عن المبادئ النظرية المجردة التى يبحث عنها الفلاسفة ، ولكنها مازالت فى حاجة إلى تأمل وأساس أعمق . وأعتقد "شوبنهور" أنه قد وجد مثل هذا الأساس العميق الشفقة ، عندما اقترح أنها تعبر عن حدس ميتافيزيقي ناقص . وفى الواقع يمكن تلخيص آرائه كما يلى : يقول "شوبنهور" إذا بحثنا فى الحقيقة العميقة نكتشف أننا نمثل كائنا واحدا ، الكائن الواحد العظيم شوبنهور الإرادة المطلقة التى تعمل من خلالنا . ولكن لأن كلا منا لا يستطيع أن يدرك إلا ما يوجد فى الزمان والمكان ، فإن كلا منا يرى الآخر مختلفا عن ذاته . بل وربما خصما له . فنكون مثل نصفين لدودة ، قد تم فصل جسدها نصفين . ولا توجد عاطفة تتوفر لها القدرة على تخطى هذا الحاجز المؤقت من الوهم ، إلا عاطفة الشفقة ، فتستطيع بحدسها الخاص وبصيرتهما المتأملة أن تهمس لنا فى سريرتنا بأن ما يعانى منه كل منها ، يعانى منه الآخر وعندما نشعر شعورا حقيقا بذلك فإننا ننسى وهم الحس ، ونسلك كما لوكنا كائنا واحدا . ويمثل هذا السلوك ، نكون قد حققنا الحدس الأعلى وعندما ننتقل إلى عالم الميتافيزيقا نجد التبرير الكافى لوجهة نظرنا . تلك كانت صياغتنا لأفكار "شوبنهور"

(١) Ibid ., P. 267

مازلنا لا نعير التفاتا لميتافيزيقا "شوبنهور" والتى يعلم الله أنها كانت عبارة عن قارب صغير بال لا يصلح لأن يبحر به رجل عاقل فى البحر . ولكن بالنسبة لشخصه بوصفه جامعا للتحف الجميلة ، عرض لنا "شوبنهور" فى متحفه الأدبى ، والذى بناه على أرض جافة ، كثيرا من الأفكار المفيدة ، وإن كنا لسنا فى حاجة لتناولها بالتفصيل اللازم حاليا ، فإننا نوجه انتباهنا إلى اقتراحه الذى أضافة إلى نظريته فى الشفقة ، ونتساءل ألهذا الأقتراح أى قيمة ؟ هل الشفقة فى حقيقتها عبارة عن كشف لوهم ما ؟ وهل يشكل هذا الوهم الأساس للأنانية ؟ ربما نحتاج لمثل هذا الافتراض فى فصل تال ، ولكن حتى ذلك الحين ، علينا أن ننظر إلى الشفقة فقط ، بوصفها مجرد عاطفة . ومن المؤكد إذا كانت الشفقة تقوم بمثل هذه الوظيفة ولأن كثيرا من صور الشفقة تكشف ببساطة عن هذا الوهم ، فإنه ليس هناك أفضل من أن نبدأ أولا ، بالتمييز والتفرقة بين الأنانية وصور الغيرية التى غالبا ما ننسبها إلى الشفقة ، أو نجعل الشفقة اسما لها ، أو نطلق عليها اسما أكثر عمومية وهو " التعاطف" . وإن كنا قد نسلك طرقا قديمة الكشف عن وهم الأنانية فإننا مازلنا بحاجة لإلقاء مزيد من الضوء عليها .

- ٧ -

عندما يرى فرد ما جاره يتألم ، فهل من الضرورى أن يكون قد عانى من نفس الألم حتى يدرك أن ألم جاره ألم حقيقى ؟ أم أنه غالبا ما ينخدع ، ويرى أنه ليس ألما حقيقيا ؟ ، قد يجيب شوبنهور " قائلا : إن الفرد عديم الإحساس ، منعدم العاطفة ، قد يقع فى مثل هذا الوهم عن ألم جاره . ويعتقد أن ألم جاره ليس ألما حقيقيا مثل آلامه . أما الشخص العطوف ، غير الأنانى فيدرك أن آلام جاره معاناة حقيقية . وليس هناك آلام صورية فألم جاره هو ألمه .

نريد اختبار هذه الفكرة بطريقة عملية . ولذلك دعنا نحكم على هذا التعاطف طبقا لنتائجه ، أنكون على يقين دائما بأننا نسلك سلوكا غيريا إذا ما أطعنا فى كل الحالات ، ما يمليه علينا التعاطف ؟ . يعتقد شوبنهور ، أنه قد ضمن الغيرية فى السلوك ، لدى الرجل العطوف أو الشفوق ، بالتأكيد على أنه فى حالة الشفقة الحقة ، لا يشعر الفرد بأن الألم ألمه ، وإنما ألم الآخر . ولذلك يمكن القول ، بأن اتباع ما يمليه التعاطف ، يؤدى

بالضرورة إلى نوع من السلوك الغيرى لتخليص الآخر من معاناته . ولكن ألا يعتمد ذلك على طريقة تعبير الفرد الذى يشعر بها ؟ . إن الشفقة غالبا ما تكون فى حد ذاتها انفعالا غير متحدد ، ولذا ربما تقبل تأويلات عديدة ومختلفة من قبل العقل الذى يفكر فيها . فقد يعتقد من يشعر بالشفقة بأن شعوره نتج من معاناة الآخر لألم حقيقى ، وربما يسلك طبقا لذلك الشعور ، أو قد يشعر الفرد بأفكار مختلفة أو ربما يفشل الفرد فى إدراك ألم الآخر ، وينكب على نفسه . لأن التفكير الأولى الذى يظهر لدى معظم الناس بمجرد إحساسهم بالشفقة كان تفكيرا غيريا على الاطلاق . إنه ببساطة النصيحة القائلة « : تخلص من الألم الذى يسببه جارك له » . فربما يصيبك التعاطف المصحوب بالألم بالرعشة والصدمة والبكاء . وقد تشعر بعد هذه الانفعالات المفاجئة بحزن عميق يلازمك فترة من الزمن ، الأمر الذى يجعلك تنسى وجود ألم الآخر . إن هذا الانزعاج الشخصى ، الذى قد يؤدى إلى تأثير فسيولوجى يسبب الأمراض ، غالبا ما يجعل فكرك يتحول وينصب على شخصك ، ويجعلك تسأل : ماذا يجب أن أفعل لكى أتخلص منه ؟ . وكونك بدأت تسأل ، يعنى أنك بدأت تنسى جارك ، إن الألم الذى سببه ألمه ، قد أصبح ببساطة ألمك . إنك سريعا ما تربط بوهم ما ، حتى فى أثناء شعورك بالشفقة . لأن هناك طرقا ثلاثة لإزالة هذا الألم ، تشبع التعاطف الذى سببه ، وغالبا ما تكون طريقا صعبا ، محير وملئ بالمسئوليات والأخطاء ، وهو الطريق الذى تسلكه لتخليص جارك من مشكلته . وبلا شك يحتاج هذا الأسلوب لوقت طويل ، ولن يوجه لك الشكر على تحملك المشقة وتعاطفك ، وقد تخطئ فتسبب الأذى لجارك ، بدلا من مساعدته فتتألم وتندم . والطريق الثانى أن تتعود على منظر الألم ، حتى تصبح فاقدا الشعور بأى تعاطف . أما الطريق الثالث ، فهو أسهل الطرق الثلاثة . وفيه تذهب بعيدا وتترك المكان ، وتنسى كل ما يتعلق بالأحزان بأسرع ما تستطيع . وهو الأسلوب الذى يلجأ إليه المرهفو الحس من الناس ، عندما يواجهون أى ألم أو معاناة . الطريقة الأولى تفرض عليك القيام بأكثر الأعمال صعوبة ومشقة . والطريقة الثانية ، تجعلك تفقد حساسيتك ، ولا تستمتع بالسعادة من صحبة السعداء . فالرجل القاسى الذى لا يبالى بتعاسة الآخرين ، يفقد الإحساس الرقيق الذى يشعر به الإنسان العطوف ، وأفراد المجتمعات المسالمة الهادئة . أما الطريقة الثالثة ، فإنها تصونك من الإصابة بالقسوة والبرود والتبلد ، وتحافظ على حساسيتك ، ورقة قلبك ، ومشاعرك

وتعاطفك وإنسانيتك . ولكنها تحميك أيضا من الآلام التى تبدو أكثر شناعة لأصحاب الطباعِ الرقيقة ، آلام التأمل فى عالم الحزن الذى لا تستطيع أفضل مجهوداتك المساعدة فيه . ومن المؤكد أن أصحاب الحس المرهف بالجمال ، لا يستطيعون تحمل مناظر الشقاء والبؤس . وإذا ما استطاعوا تحملها ، فلا يكونون أكثر سعادة ، وأكثر تهذيبا ، وأرقى إحساسا بالجمال ، مما لو حاولوا تحملها ، وأحاطوا أنفسهم بالمناظر السعيدة والصحبة المبهجة ولأن منظر الألم ، قد يدفع بك إلى القسوة ، وقد يجذبك إلى مستوى البائس المعانى نفسه ، هل الروح المهذبة ترغب فى ذلك ؟ لا يوجد من هو أكثر بؤسا وتبلدا من الإنسان العادى عندما يعانى البؤس . إذ يحرج الألم قسوته البدائية . يتصرف بشناعة ، وربما يسلك مثل حيوان متوحش . وقد يبقى ساكنا ، غير مبال ، لا يهتم بما تفعله لأجله ، وربما يكرهك ، لا لشئ ، إلا لأنك أقرب مخلوق إليه . إن عرفانه بالجميل يعد أقرب للخيال . يقدر ما تقوم به من أفعال لأجله ، إذ لماذا يشكرك وأحواله لم تتحسن ؟ لا يستطيع أى إنسان أن يتذكر بوضوح أى ألم بمجرد انتهائه . لذلك لن يستطيع تقدير خدماتك . إن الإنسان سريعا ما ينسى أحزانه وأمراضه ، وكلما كانت المشكلة مؤلمة ، كان من الصعب تذكرها بوضوح . وبالتالى ينسى مساعدتك له ، وتصاب بالصدمة عندما تلاحظ إغفاله لما عانيته من أجله . فإذا كان مريضا . وقمت بتمريضه ، فإنه يذكر جيدا كيف كنت تضايقه ، ويتذكر الطعام غير المطهى جيدا ، وينسى معاناتك ، وسهرك الليالى ، ومحاولاتك لتوفير الهدوء ، وصبرك على شكواه ، وتضحيتك بالجهد والعرق من أجله . كل ذلك ينساه ، ليس بسبب أنه سئ إنسان منكر للجميل ، بل لأنه مخلوق عادى أفسده الألم ، وقلل من حساسيته ، حتى أصبح من الصعب أن يكون رفيقا مناسبا لروح مهذبة راقية مثل روحك . فما هو إلا إنسان . وإذا ما كنت أنت نفسك إنسانا عاديا . فإنك قد تعامل أصدقاءك الذين وقفوا معك فى محنتك نفس المعاملة القاسية . والحقيقة أنه نادر ما تستمر الصداقة كما كانت عليه بين البائس والفرد الذى أشفق عليه ، وقد تستمر الخصومة طوال العمر وكل ذلك بسبب تضحيات المعين التى لا لزوم لها . ونظرة البائس المساعدة على أنها نوع من الفضول ، وليس هناك مساعدة مباشرة أو مضمونة النجاح .

وهكذا ، إن كنت رقيق القلب ، فهل تملى هذه الرقة كل هذا التعاطف الزائد ؟ . من الواضح أنها لا تفعل . فلا يحتاج رقيق المشاعر إلى القول " يجب تخفيف المعاناة عن جارى » وإنما تخاطبه رقة مشاعره قائلة «عليك أن ترضينى » . وتستطيع إشباع هذا الشعور إذا نسيت كل البؤساء المحكوم عليهم بالمعاناة ، وصادقت السعداء الذين يزيدون

من سعادتك . فدعنا نسعد مع السعداء ، ودع البؤساء لبؤسهم ، فمكانهم عالم النسيان . إن ذلك ما تمليه الأنانية ، ولا تعتبر وجهة نظرنا ، جديدة تماما ، فلقد ورد في قصص "جورج اليوت" بأن كلما زادت رقة القلب ، كلما زادت أنانية هذا القلب . إن المرهفين من الناس ، والذين لا يتحكمون في إرهافهم ، تحكم الأنانية سلوكهم في عالم الألم . لابد أن ينسوا أن هناك معاناة . فتحولهم شفقتهم إلى قساة . ولا يستطيعون احتمال منظر الألم والمعاناة ، ولابد من ترك تلك المناظر وراءهم . وإن صاحب الحس المرهف ، فقد يطلب من الشرطة أن تمنع من على شاكلة "لازاروس" المغطى بالأحزان ، من الظهور للعيان أمام بوابة القصر . إن أمثال هؤلاء الناس ، ينظرون للآلام ، مثلما ننظر في أيامنا للقانورات ، فتحضر السباك والنجار ، حتى يعملا على التخلص منها ، فلا تزكم أنوفنا المتحضرة . وذلك ما نسميه بالتحسينات الجديدة في بناء المنازل . وقد نستدعي الشرطة لتخلصنا من منظر البائسين ، وإذا لم تفلح الشرطة ، نلجأ إلى الذوق العام ، ونطلب منهم بأدب جم أن يخفوا بؤسهم عن عيوننا ، مراعاة للذوق العام . وبذلك نستطيع أن نرقى بالذوق العام ، ونرقى بالتعاطف الذي يعد أسمى العواطف . ولن نستطيع ذلك ، إذا ما فعلنا مثلما فعل آباؤنا ، فتركوا البؤس والمعاناة واضحة للعيان فإذا تجاهلت معاناة الآخر ، يمحى أي أثر لها من الوجود . وهذا ما تقوله الأنانية .

- ٨ -

في لحظات السعادة ، لا نميل إلى الاهتمام أو التفكير في المعاناة ، وغالبا ما يزداد تجاهلنا للمعاناة ، كلما زادت سعادتنا . ولا يوجد إنسان يتجنب التفكير في البؤس والمعاناة ، أكثر من السعيد الذي يحيا في صحبة السعداء ، فإذا كان هناك أي أناس بؤساء ، فلا تدعهم يمكثون في هذا المكان » . ولقد عبر شلر" في قصيدة « الأصدقاء » عن هذه الروح الملئ بالتعاطف ، قائلا :

« من يكتشف معنى الصداقة

وأي صديق يصادق

ولم تتردد امرأة في محبته ، وتأجج قلبه بحبها

دعه يطن عن سعادته هنا ،

نعم حتى وإن لم يكن هناك

إلا كائن واحد على الأرض

ومن لم يعرف مثل هذا الحب

فليهرب ، ودعه يبكى حزنه

بعيدا عنا » (١)

يقول "شلر" المتحمس الصغير عن ، "المرح" لقد منح المرح للبؤساء ، فلتشرب كل الكائنات المرح من ثدى الطبيعة الأم » . إنه مرح وأريحية الإنسان السعيد . ولكن ماذا يعتقد البؤساء المطحونون ؟ « لكل فرد صديقه » . ولكن ماذا عن الفقراء البؤساء فى مزابل المدن الكبيرة ، الذين يضربون ، ويعانون الجوع ، ويسجنون ، ويخدعون ، مرات ومرات حتى يقضون نحبهم ؟ . كم من النفوس قد رقت لحال هؤلاء البؤساء ؟ ، وفيمن يفكر الرجل السعيد ، أو يستطيع أن يفكر ؟ أيفكر فى هؤلاء ؟ كلا-طبعا ، لأن المتعة الأنانية ، تبنى عالمها الخيالى الجميل كل ما يوجد فى هذا العالم ، من الملاك إلي البائس ، يتمتع بسعادة ومتعة التعاطف ، ولكن فقط إذا كان هو نفسه سعيدا . لكل الملايين ! نطبع هذه القبلة لكل العالم ولكن فى الواقع ، لن تطبع القبلة إلا على عالم السعداء فقط ، عالم ظاهره الجمال وباطنه القسوة ، ولا يؤمن الإنسان السعيد بوجود عالم غيره ، أيمكن أن تسعد هذه القبلات ملايين البؤساء الذين يتألمون إن الفرح يتجاهل وجودهم ، ولا يصدق أنهم كائنون هناك أو أبد لهم وجودا حقيقيا .

---

(١) "Wom der grasse Wurf gelussen eines Feudes Freund zu Seim Wer ein holdes Weib errungen Mische seinen zubl einl Ja - Wen auch nun eine seele sein nennt auf dem zrdenrund und wen 's nie hekonnt stehle Weinend sich aus diesem Bund "

كانت هذه بعض الأوامر التي تمليها عاطفة التعاطف ، والتي تكون على علاقة بسلوكنا ، تشبه تلك العلاقة التي عبر عنها إمرسون » في قوله ، إن الرغبة في الذهاب إلي بوسطن ، تربط بك الطرق الممكنة للذهاب إلى هناك . يقول إمرسون « عندما أريد الذهاب إلى بوسطن لا أستبيح عابرا شارلز ، بل أفضل عبور الجسر » ، وكان أمرسون يقصد من هذا القول توضيح تفضيله لقراءة الترجمات للمؤلفين الأجانب ، عن قراءة الأصول ذاتها . ويوضح هذا القول أيضا تفضيلنا للطريق المختصر عن الطريق الطويل والشاق الذى قد يمليه التعاطف . فإن تساعد الجار المتألم فذلك طريق السباحة وسط الثلوج ، أما أن تهرب ، وتبحث عن الصحبة المرحة ، فذلك طريق الجسر المباشر إلى بوسطن . لذلك دائما ما يؤدى التعاطف إلي تجاهل وجود آلام الجار . وذلك ما هو إلا وهم الأنانية ذاته .

إذن ربما تتحول الشفقة إلي كراهية ذاتية لمنظر المعاناة والآلام . ولكن المسألة قد لا تتوقف عند هذا الحد ، إذا ما نظرنا إلى الجانب خصوصا الآخر الذى قد تتحول إليه الشفقة ، خاصة ، عندما لا تدفعنا إلى احتقار آلام الآخرين ، وإنما إلى الشعور بمتعة حقيقية من وجود الأحداث التى تسبب الألم والمعاناة لهم . وربما تطرب قلوبنا للشعور بأهميتنا بوصفنا أصحاب قلوب رحيمة وعطوفه ، وبل وقد نشتاق ونتمنى إصابة بعض معارفنا ، حتى نجد الفرصة لعونهم ، ونتظاهر بالبطولة والقدرة على تحمل الأحزان ، التى لا نشارك ولا نشعر بها على الإطلاق . والحقيقة أن هذه المرحلة الثانية من الشفقة الأنانية ، يصعب الشفاء منها مقارنة بالأولى . فربما يمكن التغلب على الهلع من منظر الألم بالتدريب الملائم ، أما الحب الأنانى لدور المعين . فإنه ينمو ويرتبط بالإحساس بأهميتنا الشخصية ، وبعدد المرات التى نقدم فيها مساعداتنا . فهناك من الناس من لا يشعرون بسعادة ، إلا إذا كان هناك من يحتاج إلي معونتهم . فيستمدون سعادتهم من إحساسهم بأنهم محط تقدير ، ولوقوفهم إلى جانب المحتاجين ، ومن ممارسة دورهم النبيل . ولا يصنف هؤلاء الناس تحت فئة الشواذ ، بل من الفئات المألوفة لدينا . وإن كانوا لا يصادقونك إلا إذا كنت مصابا بالحمى ، أو بكسر فى ساقك ، أو فقدانك لشخص عزيز عليك . فى تلك الحالات يستمتعون برفقتك ، ويطببونك مثل القديسيين ويحدثونك برقة وعذوبة . وأمثال هؤلاء الناس يكرهون من يستطيع التغلب على صعوبات العيش دون عون منهم . ويستمتعون لرؤية من يحتاج إليهم . ولا يعيرون إلتفاتا للسعداء فهم فى حاجة للمصائب

حتى ترق قلوبهم فيشعرون بالتعاسة إذا ما زاد عدد السعداء ، ويستمتعون إذا ما وجدوا من يحتاج لقطرة ماء في الصحراء فأصحاب النفوس الشاردة مصدر سعادتهم أنهم في حاجة إلى عونهم . وأن أهم فقرات الإنجيل بالنسبة لهم ، تلك التي تقول عليك أن تعين الفقير دائما ، نعم إن طوبى الرحماء . إنهم لن يكونوا بدون عمل أبدا ، مثلهم مثل النحات ، يسعد بالصخور الصماء التي قد تحوى تمثاله . والعالم الذى يحيون به ملئ بالصخور .

فهم ليسوا من الحاسدين أو من أصحاب النيات السيئة ، ولكنهم يشعرون التعاسة ، إذا ما اختفى الشر . يعتبرون البؤس ملكية خاصة ، ولذا يصابون بخيبة الأمل إذا ما سمعوا أن الجنة قد حلت والبؤس اختفى . ولا نتحدث هنا عن الحماس المهنى كالمعالج يهتم بالمريض الذى يطبيه ، وإنما عن تلك السعادة والتمتع بالشفقة التي يشعر بها لفيف من الناس ، لا يكون لحياتهم قيمة ،إذا ما تمتع جيرانهم بالسعادة وخلت حياتهم من البؤس . ومن المؤكد أن مثل هذا النوع من الشفقة لا يستطيع التغلب على وهم الأنانية بل يعد نموذجا لذلك الوهم .

- ٩ -

إن عاطفة التعاطف ليست عاطفة غيرية ، بل عاطفة أنانية ، ولذا لا يتغلب التعاطف على الأنانية ، وإنما يدعمها ويغذيها في معظم الأحيان . ولا يمكن الثقة في عاطفة كهذه ، حتى نسند إليها عمل الحدس الخلقي . وذلك مادامت الشفقة تؤدى إلى الأنانية . وربما نجد الفرصة سانحة لنتناول ذلك بالتفصيل فيما بعد . إذ مازالت آراء شوبينهور تحمل جاذبية خاصة في ذلك الجانب من الموضوع . ولكن إذا ما نظرنا إلى الشفقة بوصفها عاطفة ، وليس بوصفها حدسا ، وتتساءل عن ما إذا كان فعل ما فعلا غيريا بسبب تعبيره عن التعاطف ، فإننا حينئذ نستطيع الإجابة ، بأنه ما دامت الغيرية تشكل الأخلاقية ، فإن وصف الفعل بأنه من الأفعال المعبرة عن الشفقة ، لا يثبت غيرية الفعل وبالتالى خيريته . إن المثال الذى عرضة شوبنهور والمذكور سابقا لا يحسم هذه المسألة بصورة قاطعة . يقول العاشق الذى تخلى عن فكرة قتل خصمه « لقد أشفقت عليه » ، وتقول الليدى ماكبث بالرغم من أنه يشبه أبى في نومه ، فقد فعلتها » ، ربما كان شعور الليدى ماكبث ، بالشفقة شعورا أصيلا في حد ذاته ، ولكنه ليس كافيا بالقدر الكافي ولكن كلماتها تذكرنا

بما قد يفعله العاشق ، إذا ما كانت الشفقة هي الحائل الوحيد دون ارتكابه فعل القتل الذي يرغب في ارتكابه . فربما يلجأ لمن يقوم بالعمل نيابة عنه ، فينتقد مشاعره المرهفة الرقيقة من الألم . لذلك من الضروري أن عاشق شوبنهور لابد من أن لديه شيئا ما بداخله ، أكثر من مجرد الشعور بالشفقة .

والحقيقة وبالرغم من هذا التوضيح لعاطفة الشفقة ، أنه ما يزال هناك جانب من هذه العاطفة يحتاج إلى التوضيح . فإذا ما افترضنا أن عاطفة الشفقة عاطفة غيرية وليست عاطفة متقلبة ، بل واضحة في كل ما تأمر به من أفعال فذلك لا يمنع من ظهور الاعتراض ، أو استمراره فكيف تشرح وتوضح للفرد غير المتعاطف المثل العليا التي قد تكون قد أسستها على الشعور بالتعاطف ؟ . وهكذا نعود للصعوبة الأولى . فلديك مثل أعلى ، نرغب أن تحكم به على العالم . ولكنك قد أسست هذا المثل الأعلى بدوره على واقعة أن هناك فردا ما لديه عاطفة . وتعلن بأن من ليس لديه هذه العاطفة تنقصه مهارة الحكم . وهكذا يكون الأساس النهائي لمثلك الأعلى أساسا لا يبرهن عليه إلا من خلال واقعة كائنة في الواقع .

وهكذا نلاحظ هنا ، كما قد لاحظنا في الفصل السابق في المناقشات العامة والتفصيلية ، أن نفس المشكلة تتكرر . إذ يحيا المثل الأعلى الأساسي مثاليا ، ومع ذلك يبدو أننا دائما ما نبحث عن أساس له في الواقع أو نقيمه على واقعة من الوقائع . فإذا ما نظرنا حولنا ، ما نجد من يشكك في ذلك قائلا : إما أنه غير متأكد من وجود مثل هذه الواقعة أو الحقيقة ، أو أنه يشك ما إذا كانت تعني ما نعنيه ، أو أننا قد نواجه في أي لحظة بوجود أناس قد اكتشفوا وقائع أو حقائق أخرى ، غير تلك التي نعرفها ، وقاموا بتأسيس مبادئهم الخلقية على تلك الوقائع ، فجاءت مبادئهم الخلقية متعارضة مع مبادئنا . لقد واجه المثالي ، في هذه المناقشات التمهيدية عن مناهج البحث الأخلاقية ، عثرات كثيرة وعاني من سوء الحظ ، فيبدو دائما أنه يهوى الاتجاه نحو الواقع ، وبالتالي يواجه بنفس الحجج التي أثارها ضد المذهب الواقعي . فإذا كان صادقا مع نفسه ، وهاجم المذهب الواقعي الحديث لتلاميذ "هوبز" ، بالبرهنة على أن كل فروضهم الطبيعية أو المادية لا قيمة لها بدون المثل العليا ، فإنه عندئذ يواجه بمن يتحداه بأن يثبت أن المثل الأعلى الذي يقول

به ، ليس إلا مجرد نزوة من نزواته وأنه ليس مؤسسا علي مذهب مادى أو طبيعى . وهنا لا يوجد مخرج له ، إلا بأن يصبح من الشكاك .

الفصل الخامس

# الشك الأخلاقي والتشاؤم الأخلاقي

« كم يطول الليل لمن جافي النوم عيونه ، وكم يطول الطريق أمام من أعياه التعب ، وكم تطول الحياة للأحمق الذى لا يعرف القانون الحقيقى »

دهما بادا "DHAMMA PADA"

أن تحول المثالي إلى الشك ، يبدو أنه المخرج الوحيد ، فلو كان قد اكتفى بمعيار أقل ! ، أو لم يصر على اختيار مثله الأعلى بمناهج مثالية لكان قد ظل آمنا ، أو على الأقل فى الوضع الآمن الذى يحتله مؤقتا . ولكنه دائما ما يتجاوز هذا الوضع . فقد تقدم بعض الوقائع الخارجية أو بعض الحالات العقلية نفسها له ، فتجده قائلا ، " انظر هنا ، يوجد المثل الأعلى الذى أبحث عنه » . ولكن سريعا ما تنبت جذور الشك داخله ، وتتهمه بعدم الأخلاص . فيخاطبه شكه ما هذا الذى وجدته ، إلا هذا أو ذاك الذى تصادف وجوده ؟ ، فيجد صاحبنا المثالي نفسه ملزما بالقول » كلا ، ليس بسبب ما تصادف وجوده ، وإنما بسبب اختيارى الحر له لإرشادى ، إنه المثل الأعلى » . وعندئذ يظهر الاتهام المتكرر له . بأن النزوة أو الرغبة هى الأساس الوحيد لهذا المثل الأعلى . ولذا يبدو أن المذهب الشكى ، أو الشك المطلق فى أساس الأخلاق ، يفرض نفسه علينا . فيجب مواجهته ودرس نتائجه .

– ١ –

والواقع أن فى مثل هذا النوع من الشك ، يمكن أن نجد السبب الحقيقي لقوة المذهب التشاؤمى الحديث . فلا نجد الأساس الحقيقى لليأس فى تحقيق المثل العليا التى نكون قد اخترناها ، إنما في ترددنا المستمر ، وحيرتنا عند اختيار هذه المثل العليا نفسها ، اختر لنفسك مثلا أعلى ، فيصبح لديك دور تشارك به فى بناء العالم . فإن كان المثل الأعلى الذى

وضعته لنفسك من المثل العليا التي يصعب تحقيقها ، فإنك لن تصاب باليأس أو التشاؤم ، وإنما تشعر على الأقل بنوع من المتعة ، من استسلامك الإرادى الحر لخدمة هدف من الأهداف النبيلة . ولكن إذا كنت تحاول البحث عن مثل أعلى ، يستحق التزامك به ، وأصابتك الحيرة والتردد في اختياره ، فإنك واقع لا محالة في مصيدة التشاؤم . ويلاحظ أن المتشائمين ، لا يهتمون كثيرا بشرور الحياة ويكونها وقائع حقيقية ، بقدر اقتناعهم وشعورهم بأن الحياة لا هدف لها . إن " فون هارتمان" الذى من يفتْرِضُ أن مقارنته بين كمية الألم والسعادة ، واعتقاده فى زيادة مقدار الآلام على مقدار السعادة ، قد تؤدى إلى التشاؤم ، لم ينجح فى دفعنا للشعور بالتشاؤم ، مثلما نجح شوبنهور الذى لم يعتمد على ميزان المراجعة الخاص بالألم واللذة ، وركز على واقعة عدم جدوى الحياة ، وخلوها من الأهداف والقيمة والراحة . وهنا يجد المرء القوة الحقيقية لمذهب شوبنهور ، ولنموذج اليأس البوذى من الحياة . تقول البوذية : إن أى هدف تختاره لحياتك ، يظل واحدا بين عدة أهداف ، ويحيا في صراع دائم مع الأهداف الأخرى ، ولا تستطيع البرهنة على أفضليته عن أى هدف آخر فى العالم . فأنت تنتقل من حياة لأخرى ، فأنت الآن براهما ، ثم تتحول إلى ملك أو دودة أو نمر ، أو شحاذ ، الآن فى الجحيم ، ثم تصبح بين ملائكة السماء ، فأهدافك تتبدل مع كل ميلاد جديد ، وما الحياة إلا مجموعة متلاحقة من الأهداف المتصارعة ، ولا رفعة أو انتصار لأى منهم على الآخرين . إن عالم الغايات عالم الصراع ، وليس لأى غاية قيمة حقيقية ، وليس هناك رغبة قيمتها فى ذاتها . لذلك ما عليك إلا هجر الرغبات ، ولا ترغب فى شيء . وليكن هدفك الوحيد ، ألا يكون لك هدف . فتلك النتيجة الحتمية للصراع الأزلى بين الغايات وتحاول الحِكَمْ البوذية توضيح عدم أهمية الحياة ، بالاعتماد على واقعة أن الناس يفشلون فى النهاية فى تحقيق غاياتهم ، وبالإصرار على أنه إذا ما نجح البعض فى تحقيق هذه الأهداف ، فإنهم لن يشعروا ، باختلاف حالهم عنداخفاقهم فى تحقيقها . فاستخدم الفشل فى توضيح أن الصعوبة لا تكمن عند تحقيق الهدف بقدر ما تكمن فى عدم قيمة الهدف فى حد ذاته ، وإذا ما جاء النجاح ، فإن الفرد لا يشعر بقيمته ، لأنه ينكره بأن كل الرغبات زائلة ، وما قد يحبه الآن قد يكرهه فى المستقبل . وبذلك لا يكون الدرس المستفاد فى الحالتين ، حالة النجاح وحالة الفشل هو أن نظام الأشياء نظام شيطانى ، ولذلك يعادي الإنسان ، بل إن الرغبات نفسها ، تكون مختلطة ومحيرة ولا قيمة لها فى ذاتها . وربما إذا كانت البوذية ، قد اعتمدت على توضيح عدم

جدوى ما نبذل من أعمال لنحصل على الأشياء الخيرة التى نرغب فيها ، كان مذهبهم عبارة عن مواجهة مع العالم المادى الذى يعوق تحقيق رغباتنا ، ولكنهم كانوا مصريين ، بأننا لسنا ، على دراية بالأشياء الخيرة التى نتظاهر بأننا نرغب فيها أو نريد الحصول عليها . ومادمنا نجهل رغباتنا الحقة ، ونبدلها دائما ، فلا يحق لنا أن نأمل النجاح فى تحقيقها . فلا يتمثل المغزى الأخلاقى لقصصهم فى الاحتجاج على شرور العالم المادى ، بقدر ما ينبه إلى تفاهة غاياتنا ، وصب اللعنات عليها .

– ٢ –

لا يوجد بين كل موضوعات الفكر الرومانسى ، ما هو أكثر شيوعا من السؤال عن معنى وقيمة الحياة الإنسانية ككل . والإجابة الأولية والتى يجيب بها الشاعر الحديث عن هذا السؤال إجابة مشهورة ، إذ تعنى الحياة الإنسانية فى نظره الجانب الوجدانى من هذه الحياة ، فعندما يوجد الخير الأعلى ، لابد أن يكون خيرا عاطفيا . وعندما يتحدث الشاعر الرومانسى عن نقد الحياة ، فإنه يهدف إلى توضيح أن الجانب العاطفى أو الوجدانى أهم جوانبها ، وأكثرها قيمة . ولا نرى أن مثل هذه النظرة مجرد تحصيل حاصل . فهناك العديد من صور مذهب اللذة التى تعارض القول بأن الانفعالات الحادة ، تمثل الحالات المثالية للوعى أو الشعور . ويرى الفهم العام فى الرغبات المعتدلة ، وفى الحصول على المعرفة العملية ، فى عمل أو مهنة ناجحة ، مصدرا لاشباع دائم . ولقد اعتبرت كثير من المدارس الفلسفية القديمة ، الهدوء محور الحياة السعيدة . ولذلك نلاحظ أن روح الشعر الحديث تتعارض مع كل المدارس بصورة عامة . لم يعد الهدوء هدفا . وباتت العاطفة النشطة ، الحادة من حيث الكيف ، والمستمرة من حيث الكم ، مطلبا للشعراء الثوريين ويكفى أن نذكر "فرتر" " واللصوص" وثورة الإسلام" " ومانفريد" وفاوست" ، لتوضيح المقصود بروح هذا الشعر الثورى .

إذن لا قيمة للحياة إلا إذا كانت حافلة بالصور المرغوب فيها من العاطفة الشعرية . ولكن أيكون مثل هذا الامتلاء للحياة ممكنا ؟ وهل النظرة التى تجعل منه مثلا أعلى للحياة ، نظرة معقولة ؟ ألا يكون التشاؤم الكامل النتيجة المتسقة مع هذه النظرة ؟ إن إجابة هذه التساؤلات تحتاج لعرض كل تاريخ الحركة الرومانسية ، ولكن يكفى هنا أن نذكر بصورة سريعة بعض النتائج الرئيسية للحركة .

ولقد ألهبت طبيعة الحياة الحديثة الرغبة ، ونمّت الشعور بالحساسية ، وأثارت عاطفة حب الحرية وزلزلت التقاليد القديمة . فبات الشاعر الرومانسى لا يكن احتراما للقيم الدينية ، وتوجه بالبحث عن خيرة الأعلى فى ذاته . فماذا كانت النتائج لذلك كله ؟ أولا شعور رائع بالاستقلال وسمو الروح واختلاط الشعور بالعاطفة وحريتها ببعض المتع ، وتقدير الشاعر لعبقريته بالغرور فكتاب ضرورة الإلحاد لشلي والدفاع عن طهارة الشر والزنا بين المحارم ، كلها كانت تعبيرات عن هذه الروح . ويعد تفسير لافاتار لطبيعة العبقرية نموذجا آخر ، يقول " إنها مثل رؤيا ملائكية ، حاضرة ولم تأت ولم ترحل ، ولكنها رحلت ، وعندما يلمسون أعمق ما فى الإنسان ، يثير خلودهم كل ما هو خالد فى الإنسان ، تذهب ولكن يظل مشعور بها ، فتترك وراءها قشعريرة لذيذة ودموع رعب ، وفرحة شاحبة ، وهذا ما تفعله العبقرية ، فأضف العبقرية كما تريد فهى الروح والإيمان والأمل والمحبة ، موهبة فطرية أو مكتسبة ، طبيعية أو نفحة الهية ، فالعبقرية كل ذلك ، إنها وحى ، أو إلهام ، لا يرُغب فيه أو يطلب ، بل يشعر به . فهى فن أرقى من أى فن ، نورها يشرح الصدور [١] والحقيقة أننا لا نستطيع أن نستشهد بعشر ما تناوله الشعر والأدب، حيث اكتسب الإعجاب الذاتى والمتبادل بين جيل الشباب حول جوته طابعا خاصا وتعبيرا مميزا ، وبخاصة فى السنوات السابقة واللاحقة لعام ١٧٨٠ .

ولقد أدى هذا الزهو بالنفس والشعور بالكرامة إلى ظهورمجموعة جديدة من المثل العليا . لم يعرف هؤلاء الشباب أى نوع من أنواع الصبر الذى يجب أن يتحلى به السياسى وطالب العلم والتاجر . فيجب أن يعيدوا بناء عالمهم الخاص فى أسرع وقت ممكن . وفى الوقت نفسه ليس لديهم أى نوع من الإيمان المحدد ، إذ كانوا يؤمنون بأن أى إيمان محدد . قد يشكل خطرا على نقاء عواطفهم . لا يؤمنون بأى عقيدة ، إلا تلك التى يسنوها لأنفسهم فقد كانوا يميلون إلى الهدم أكثر من البناء ، أو يهدمون أكثر مما يبنون . ويعد» أحد العباقرة الشبان الذين ساهموا فى تطور الحركة الرومانسية الألمانية كما يعد شلي أفضل ممثل للشعر العاطفى أو الرومانسى فى براعته ونقاوته . فلقد بين لنا بروح نبيلة

---

(١) See the Passage at much geater length in kobestein's Gesch der deuschen . Nati-nalliteratur, lad . iv,p . 26 , of 5th edit .

تسكن جسدا ضعيفا مقهورة بالمشكلات الارتباط الوثيق فى الحركة العاطفية بين الجمال والنقص . وكتب فلسفة غامضة ، أثرت فيما بعد فى كارليل الصغير الذى ينظر إليها بوصفها تجسيدا للإحساس العميق بسر الحياة ، تشعر فى قراءتها بمتعة الأسلوب وروعة التأمل ، فتعرف ما تعرف ولكن لا تخرج بنتيجة حاسمة . ولكن الحس الرئيسي الذى يصر عليه الشاعر الصغير ، يتمثل فى أن العالم يجب أن يتوافق مع الحاجات الوجدانية للإنسان . ويؤكد على أن أى مشروع حياتى متكامل ومنسق ، يجب أن يؤسس على قيم وجدانية وفكر رومانسى . ولكنه لم يوضح أى قيم مشروع حياتى . يلح كثيرا على أن الكنيسة الكاثوليكية تعد أفضل تعبير عن الحاجات الإنسانية وبهذه الآراء الغامضة ، توقف إنتاج الشاعر بالموت المبكر . ولكن ما هى النتيجة التى قد ينتهى إليها ، إذا ما امتد به العمر ؟ .

ربما كان قد انتهى ، إلى ما أطلق عليه "فريدرك شليجل" ، أقرب أصدقاء "نوفالس" إلى السخرية أو التهكم الرومانسى . ويمكن القول : أن تلك هى المرحلة التالية فى نمو ، أو إن شئت ، فى تحلل الروح الرومانسي . فالعاطفة مرشدنا وغايتنا . ولكن ما العاطفة ؟ هى شئ غير مستقر بطبيعته وقابل للتغير . وتقيم كل عاطفة حجمها على أنها جوهر الحياة إن كل عاطفة جديدة ، يشعر الشاعر الرومانسى بهيامه فيها ، سريعا ما تمضى ، وتفسح المجال لعواطف أخرى جديدة . فجوهر الحياة التغير ، وتقلب الأهواء . فعندما ماتت خطيبة "نوفالس" ، وضعها موضع الإلهية ، واعتبر يوم رحيلها بداية لحقبة جديدة من الزمان . وظلت مذكراته حافلة بالتمارين الروحية ، ومن مبلغ تأثره بها عزم على إن ينهى حياته بعد عام من وفاتها وما أن انقضى العام ، حتى كان قد وقع فى هوى خطيبة جديدة . فإذا كانت تلك روح نوفالس الرومانسية ، فكيف تكون حياة من هو أقل رومانسية ؟ فريدريك وعندما أدرك فريد ريك شليجل" التحلل الحتمى لكل عاطفة ، اعتبر أن ذلك يتم بمقتضى الضرورة . وأعلن أن هناك حياة أرقى ، تتشكل من هذه التقلبات الوجدانية . فيجب أن يهيم العبقرى مثل الطائر فى حديقة العواطف الإلهية السامية . ويجب أن يكون فخورا بهيامه وتجواله . فكماله الأعلى فى نشاطه أو خفة حركته . وكلما نشطت وتعددت الأهواء ، كلما زاد درجة نبل الفرد . وكلما تقلبت أطواره جاشت عواطفه ومن هذه الوحدة الشعورية بين النبالة والأهواء المتقلبة يتكون التهكم الرومانسى ، الذى يظهر فى إستقبال

كل حماسة جديدة بزهو بالغ . إنه ليس الأول ، ولن يكون الأخير ، نرى من خلاله حتى عندما نستسلم له . فنحن أكبر منه ، ونحيا به . فيحيا حياة الخبرة ، التى تفوق علينا بالمشاعر الجديدة .

ومن الواضح أن هذه النظرة الشاملة للحياة ، لا تحقق للإنسان المخلص الهدوء والسكينة . وماذا تكون هذه السخرية أو ذلك التهكم ، إلا سخرية الشياطين على الضعف البائس للشخصية الإنسانية ؟ . فالعاطفة التى نعبدها تحولت إلي مصدر لمصائبنا ، فهجرتنى وعاشت مع غيرى ، ثم تحولت إلي خادمة للآلاف . فذهبت بعد أن وثقنا بها . كانت معنا ، فانسابت مثل الماء . إن ذلك لا يعنى امتلاء الحياة بل خواءها وفراغها فكيف يملأ هذا التهكم الرومانسي الفراغ ؟ . إن هذه السخرية ما هى إلا كلمة "مفستوفلس" ، على أطلال جرتشن " إنه لا شئ إلا العدم منذ البداية " . إن ما نشعر به الآن ليس ذلك الإحسان ، الذى كانت قد تفجرت ينابيعه فى أعماق أعماقنا ، فأى بؤس فى هذا النمط من الفكر ؟ ، حيث لا قيمة لشئ ، ولا يقين نثبت عليه ، فلئن كانت قلوبنا تنبض بالحياة ، فلا حياة حقيقية هناك ، وإنما أقنعة كثيرة ولا شئ ثابتا حقيقيا خلفها و تغير دائم لا معني له .

ولقد كان الوعي يمس هذه النتيجة حاضرا فى صورة أخرى من صور الروح الرومانسى . فلقد ظهرت مثل هذه النتيجة فى كتاب " فينومنيولوجيا الروح لهيجل الذى أطلق عليها فيه الوعى بالتعاسة ، والمعروفة بيننا باسم ، الطابع البيرونى للعقل ، والحقيقة أن نفس الشخصية العاطفية الأولى أو التى ظهرت فى المرحلة الأولي ، هي التي جلعت الوعى بخواء هذه الحياة العاطفية أمرا مؤكدا .

« فعندما يتهشم المصباح ،

يموت النور فى الأرض »

« وكلما كان المصباح متوهجا ، كان الظلام شديدا بعد تهشمه »

لذلك أخذ اليأس الرومانسى فى هذه المرحلة صورا لمدة فى شعر النصف الأول من القرن العشرين والحقيقة أن الحديث عن كل صور هذا اليأس مسألة لا طاقة لنا بها ، ولكن من الممكن الاكتفاء بعرض بعض الصور الرئيسية فيها . إذا كان محكوما علينا بالعواطف

المتقلبة»، والمتغيرة دائما ، فإنه مازال يحدونا الأمل ، فى أننا قد نكتسف فى يوم ما عاطفة أعمق وراء هذه التغيرات وبهذا نجدا كثيرا من الشعراء يعيشون فى حالة عقلية غير مستقرة ، يتوقعون أن الله القوى الجبار يحكمهم ويتحكم فيهم ويعد "هانيرش فون كلايست " الكاتب الدرامى واحدا من هؤلاء . يقول فى شعر كتبه لصديق له فى ديسمبر من عام ١٨٠٦ ، ليس هناك روح شريرة يمكن أن يحكم العالم ولكن هناك روحا غير مفهومة » ، ولقد ظل كلايست طيلة حياته يبحث عن المثل الأعلى للفعل فلم يكن شعراء المدرسة الرومانسية يحبون المشكلات الحياتية لذاتها ، وإنما كانوا فى مناقشاتهم لها يبحثون عن حلول وإجابات لها . بل ويمكن القول : إن " كلايست" قد شابه فى ذلك نهج " أرثر هوج كلاوف " ممثل المدرسة الأشكالية فى الشعر الحديث . ولئن كان كلايست قد تخلص من مشكلاته الخاصة أو بؤسه بالانتحار ، فإن هناك آخرين كانت لهم طرق أخرى يهربون بها من تعاستهم . فقد خلص " لودفج تيك " نفسه من مشكلاته وأسئلته الرومانسية بالتخلص من الأصنام والشياطين ، بتغيير اتجاهه الأدبى ، فبدأ ، نهجا فكريا جديدا ، تاركا كل المثل العليا والأفكار الرومانسية ، وأحيانا كان يكتب قصصا مسلية عنهم . وهرب فريديك شليجل " من نفسه فى النهاية بالإيمان الكاثوليكى ولاذ هولدرين " بإحدى المصحات العقلية . وعمل شيلى حياته القصيرة ، على الاستسلام الطفولى للعواطف ، وإن كان قد صاحبه الأمل من التخلص منها . وشارك شيلر ، جوته فى البحث عن الكمال في العالم اليونانى القديم .

كان هناك الكثير من أنماط الفكر الرومانسى فى ذلك الوقت ، ولكن هل استطاع أى منهم تقديم أجابة صحيحة لمشكلات هذا الفكر ؟ إن السؤال الأهم مازال قائما ، كيف تحيا البشرية حياة وجدانية مستقرة والناس يبحثون عن مصالحهم الخاصة ويهجرون المثل العليا والإيمان التقليدى ، ويزخر العصر بالأعمال الشريرة والمساعى العشوائية ، وتتضمن العاطفة الشعرية أن الحياة متحولة وقابلة للتغير ؟ إن الفشل فى تقديم إجابة عن هذا السؤال كانت السبب الرئيسى لظهور التشاؤم .

ربما إذا استطاع الشعر الحديث تحرير نفسه من هذا الاتجاه التأملى الذى كان من أبرز خصائصه كان التشاؤم قد اختفى ، وتوقف الشعور بتفاهة الحياة ونقدها . ولكن ذلك يعد مستحيلا . احذف جزءا من أشعارنا العاطفية ، وبعضا من أعمالنا الساخرة والكوميدية ، وإذا بك تجد باقى كل أعمالنا الشعرية بل وأفضلها لا تخلو من الصراع من

الإحساس بالتشاؤم . ولقد تم توضيح طبيعة وخلفية هذا الصراع فى فصل سابق . فيقبل الشاعر بالمعيار الوجدانى بوصفه المعيار الوحيد لتقيم الحياة ، ويصر على أن الحياة الوجدانية المنسجمة هى أفضل حياة ، ويؤكد على أن أكثر المبادئ يقينا المبدأ القائل : أن هناك أدنى وهناك أعلى " ، ثم يحاول أن يخرج من كل ذلك بصورة للوجود الكامل . فإذا ما فشل فى تحقيق ذلك كان التشاؤم نصيبه . ولا يكون تشاؤمه من نوع تشاؤم " فون هارتمان" ، لا يؤثر فى صاحبه ، بل تشاؤم حقيقى ، تشاؤم الإرادة المنكسرة المهزومة ، التى قد حاولت وفشلت . فالحياة التي نتصورها ، ليست هذه الحياة الخاوية الفارغة من كل معنى ، وتلك هى النتيجة الحتمية التى تواجه المثالية دائما . وحتى فى أيامنا هذه كان على المثاليين الميالين أن يخوضوا ، إلى حدما ، نفس المعارك التى سبق أن خاضها المتشائمون منهم مع التشاؤم . وتعد كل المؤلفات مثل " الرحلة " أو فى الذاكرة " أو "فاوست" ، من نماذج فكر عصرنا الحديث .

ولكن قبل أن نسمح لأنفسنا بالحديث عن علاقة "فاوست " بالمشكلة التى تناولها ، دعنا نلقى نظرة على "بيرون" إذ يعتبر "فاوست" على قمة محاولات الشعر الحديث . فإذا ما فشل بوصفه حلا ، فكل باقى المحاولات نصيبها الفشل . ولكن يوجد لدى " بيرون اعتراف بالنقص الأخلاقى الذى لا تلقى طبيعته الضوء على حل مشكلة التشاؤم ، بل على طبيعة المشكلة ذاتها .

لقد مر تطور الشعر عند بيرون بمرحلتين متميزتين : المرحلة العاطفية والمرحلة النقدية . ولا تعتبر المرحلة العاطفية التى مر بها بيرون قبل عام ١٨١٦ ذات أهمية لنا الآن . إذ تمثل المرحلة التى كتب فيها بيرون "مانفريد " وقابيل " و " دون جوان " مرحلة مستقلة من الحركة الرومانسية ، بل وتعتبر أخطاؤها مفيدة وبناءة ، ولئن كان وصف هذه المرحلة من شعر بيرون بأنها نقدية فلديه يعد وصفا عاما ، فإنها تلك الكلمة أو هذا الوصف له دلالته . فلقد كان بيرون إنسانا حساسا ولكنه يميل للبطولة فلديه روح نشط مجد ولكن ليس لديه مثل عليا محددة للحياة ، ثائر بطبيعته ولكنه لم يجد الروح العظيم الذى يقوده ، ولا الاتباع الذين يسيرون خلفه فى أى عمل يخدم الإنسانية . ولقد تجسد ذلك كله فى شخصية القديس " كريستوفر " فى الأسطورة . وفى دون جوان " يبحث بيرون عن الأقوى دون

جدوى ، يتعلم احتقار الشيطان دون مواجهته مواجهة مباشرة ، وبعد المعاناة من البحث دون جدوى ألقى الشاعر بنفسه فى غابات الشك والأحلام . ولقد وجدنا الصعب إيجاد الصفة المناسبة التى نصف بها تلك القصيدة ، فبالرغم مما بها من قوة وإثارة ، فإنها جاءت مخيبة للآمال فليس لها نهاية حقيقية ، ولا يمكن أن يكون لها ، فهى نهر جبلى ، ينساب من الشقوق ، فيفنى فى الغابات الكثيفة ، ثم يفنى فى صحراء لا حياة فيها . وهنا يستمر النقد الرومانسى ، ويذهب إلى أقصى مداه . فيظهر اعتراف صريح للنفس بالروح البطولى التى كانت تطلب من الحياة الكثير ، ثم اكتشفت من خبراتها الخاصة فى الحياة والعالم ، إنه لا يوجد شئ يستحق البطولة الحقة .. ونشعر بالحماقة ( ونتفق مع المؤلف ) وباليأس من بؤس الخبرات المؤلمة الكريهة والعلاقات الغرامية والغزل ، وباختصار نشعر بالحياة البهيمية التي ترتد لها الحياة الإنسانية ، ولكن المأساة تكمن بين السطور ، وليس فيما يكتب . فلقد بحثت الروح الرومانسية دون جدوى عن الحالة الوجدانية المثالية ، والعمل الذى يستحق القيام به ، وباتت الآن ساكنة محتقرة ، ولكنها مرعبة ، تتأمل الإحساسات المشوشة والمختلطة التى قد أسلم العالم نفسه لها . فبدت هذه الروح وكأنها تقول " ليس هناك شئ نخافه أو نأمل فيه " .

« عندما قال القس بركلى : ليس هناك ما يهم ، وأثبت صحة قوله ، فليس هناك أيضا أهمية لما قاله » .

أو قول آخر :

« أكون أو لا أكون » يسعدني قبلما أقرر

أن أعرف ماذا يعنى الوجود ،

حقيقة نتأمل البعيد والواسع

ولأننا نستطيع الرؤية نعتقد

أننا نرى كل ما يرى

أما أنا فلن أستقر على أى جانب (رأي)

إلا عندما أرى الجانبين وقد اتفقا

فبالنسبة لى أعتقد أحيانا أن الحياة هى موت

أكثر منها حياة ، وما هى هى إلا لحظة عابرة .

وتسعى نفس هذه الروح في "مانفريد" إلي صورة أخرى مختلفة التعبير ، وإن لم تكن ناجحة تماما . يعبر "مانفريد" عند رؤيته لمنظر غروب الشمس بقوله ، : إن السلام الوحـ الذى يمكن أن يتحقق لهذه الروح المنهكة ، والتحرر الوحيد من إختيار الذات لنفسها ، لا يتحقق إلا بنظرة خاطفة عرضية للطبيعة المسالمة للوديعة ، فيقول :

« إنها لن تستمر طويلا ،

ولكن من الأفضل أنك تعرفها ولو مرة واحدة ،

فلقد أعطت لأفكارى معنى جديدا

ويمكن أن أدوِّن فى ألواحى الحجرية

أنه هناك يوجد مثل هذا الشعور »

وكانت الكلمات الأخيرة التى قالها "مانفريد" هى

« أيها الكهل ، إنه ليس أمرا صعبا أن تموت »

وفى النهاية عندما تصل حيرة "مانفريد" إلى هذا النقطة ، يظهر الحل النهائي اليأس ، فى محاولة التخلص من كل الشرور الخارجية التخلص من الشرور الداخلية ، فيبدأ البطل بكل قوته فى الثورة والتمرد ، ولكنه عندما يشعر بالحاجة للفعل ولا يجد ما يفعله ، يخاف المستقبل ويكره الحاضر ، ويتجه إلي الاعتقاد فى استقلاله الشخصى المطلق – وإن كان اعتقادا خاطئا – عن كل عالم الكراهية . فيقول :

لن تستطيع إغوائى ، فلست ملكك أو ضحيتك

فلن أستمع إليك ، لكن إلى نفسى ،

أتحكم فى مصيرى ، وفى بقائى وفنائى .

إن هذا التشاؤم المنكب على ذاته ، والناتج من تحليل الرومانسية لذاتها ، يعبر عن التصميم علي إقامة عالم جديد ، يكون أكثر نبلا من عالم الأهواء السلبية الذابلة . وليست العبرة بالمشاعر ، بل بالأفعال ، فلقد حقق مانفريد شيئا ، حتى وإن كان ذلك الفعل قد تم فى لحظة الموت . إذن تعد الأعمال بصرف النظر عن نوعها النتيجة الضرورية لهذا التشاؤم . ولكن إذا كان التمرد يمكننا من تحمل الموت ، فلماذا لا يؤدى القيام ببعض الأعمال إلى جعل الحياة محتملة ؟ . ألا تكون قيمة الحياة فى العمل وليست فى العاطفة أو الشعور ؟ . ألا تكون الصورة أو الحالة النموذجية للفعل مختلفة عن الحالة النموذجية للشعور ؟ إن مثل هذا الحدس يضرب بجذوره في كل من مانفريد وفاوست لجوته .

لقد بلغ مدح فاوست لأعمال جوته " في هذه الأيام مبلغا عظيما . حقيقة إن العمل تمثال بلا رأس [١] ولكن أليست هكذا حياة الإنسان . إن المبالغة فى الثناء على فاوست ، ظهرت عند "هرمان جريم" ، وفى خطب "شومان" الحماسية ، في كتابه "محاضرات عن جوته" تشبه التصفيق والهتاف داخل كاتدرائية . فالقصيدة عميقة ورائعة ، لأن المشكلات الحياتية التى تصورها بأمانة شديدة ، مشكلات كبرى وحقيقية . أما من حيث الصياغة فإنها قصيدة بسيطة متواضعة . تتحدث القصيدة باختصار عن أن العالم بطبيعته تعبير عن الذكاء الإلهى الكامل ، بينما الإنسان الذى يخضع لنفس الحكمة الإلهية ترك للحيرة والتشويش . والملائكة الذين هم من طبيعة فكرية خالصة ، هم " أبناء الله الحقيقيون " . ولكنهم لا يفعلون شيئا ، فهم يرون ويفكرون فقط ، والإنسان هو القادر على الفعل . والقادر علي خلق الجمال والكمال فى الطبيعة والتكيف والانسجام معهما بأفعاله الحرة . ويفترض الله أن ذلك ممكنا ، فإن مفستوفلس " يرى عكس ذلك . والمسألة يجب أن تحسم فى حالة فاوست .

يعتبر فاوست الإنسان الذي التحمت به كل عناصر ضعف وقوة الروح الرومانسي فلا يرى أن هناك شيئا رائعا ، مادام ليس فى متناوله . ولذلك كان يائسا لمنظر عالم الحياة الضخم الذى لا ينال منه إلا جزءا صغيرا . ويعلم يقينا أنه مهما فعل فلن يستطيع

(١) Cl . the opinieng of M . ldm . scherer as quoted in Mr . Me tthew Amold 's essay A Fnench Critico an Goethe, in the Mixed p . 291 .

الحصول على الكل أى جزء محدد منه ومع ذاك تظل لديه هذه الرغبة المستحيلة التحقيق فى الحصول على الباقى فلاشئ إلا المطلق يمكن أن يحقق له الرضا . ولذلك كان اليأس في المشاهد الأولى من الجزء الأول . كان فاوست " مثل " مانفريد بيرون ، يسعى إلى الموت ولكنه لم ينج منه بسبب عدم هيبة الأهوال التى وراءه . فشعر أنه لا شأن له بالحياة ، فهو مخلوق اللحظة . إنه يعى فقط أنه يسعى للخبرة ، ولكنه يعتبرها خبرة سلبية . فلا يرغب فى القيام بأى شئ وإنما يرغب فى الحصول على كل شئ (١) من جهة أخرى وفى نفس اللحظة التى يرغب فيها كل المشاعر الجديدة ، يدرك فاوست أنه لن يجد الشعور الذى يحقق له الرضا الكامل . إلا أن مفستوفليس" عارضا لحالة الإنسان القانع بالعالم ، يؤكد له أن هناك زمنا يتم فيه التمتع بالأشياء الجميلة فى سلام . فيجيبه فاوست ساخطا بأن اللذه لن تستطيع خداعه أبدا ، فلحظة الراحة لن تحدث أبدا. ولكن بإصداره هذا الحكم ، اتفاقه مع مفستوفليس " بناء عليه ، انتقل فاوست من موضعه الأولى واحتل موضعا جديا . فلماذا لا يمكن أن يحصل على السعادة الكافية والمرضية ؟ لأنه دائم النشاط ، والإشباع يعنى السكينة والسكينة تعنى الموت . فالحياة نشاط . وبالتالى كان معنى الاتفاق ، سواء كان خيرا أو شرا ، فالعمل يشكل حقيقة الوجود الإنساني ، ولا يضيع الإنسان مادام منجزا ومنتجا . ولكن مادام العمل جوهر الحياة ولا يكون العالم خيرا إلا بإرادة الإنسان . لذلك كانت مشكلة فاوست اكتشاف النوع الملائم من النشاط .

بهذا الفكر شقت الروح الرومانسية لذاتها اتجاها جديدا . وباتت الرغبة فى الخبرة الشخصية المتلئة جوهرها ، والشوق لإنجاز شئ ما مطلبها الأساسي . والفرق شاسع . لأن اتباع "فاوست" لهذا الاتجاه الجديد ، ربما يدفعه إلي حياة شاقة تتطلب التضحية بنفسه . وربما يختفى تشاؤمه . ( الذى ظهر فى المشاهد الأولى ) ويفسح الطريق لولاء بطولى شجاع لغاية نبيلة .. فهل يحدث ذلك ؟ . نحن نعرف الإجابة جيدا . فالقصيدة كلها عبارة عن صراع بين الاتجاهين لدى فاوست ، ولكن الاتجاه الأول ، أى الرغبة فى الخبرات

---

(١) Cf the lengthy discuss in aaf this point in frieclich rischer , Goethe's faust , Neue Beitikge zur kritra des Gedichs, especilly P 891 and p.304 . cr (faust) weiss alro jetzt nur von der lust"

والتجارب السلبية الكثيرة ، ظل سائدا حتى المشاهد الأخيرة من الجزء الثانى . فكان فاوست ، نشيطا ولكن نشاطه كان عبارة عن مجرد ملاحقة للتجارب الجديدة . فلم يكن نشاطه مماثلا لأنشطة الناس ، لأن عمله قد يتحقق فى النهاية بالسحر ، والإنجاز الذى استحق منه وصفه بأنه الإنجاز الأخير ، لم يكن إنجازا حقيقيا أو واقعيا ، بل مجرد نوع من التوقع . فالعمل المرغوب فيه لم يتحقق فى العالم الواقعى . لذلك بالرغم من أن القصيدة قد فاقت كثيرا من قصائد الشعر الحديث ، ونجحت فى لفت النظر إلى الحل ، فإنها لم تقدم حلا كاملا لها . فقد وضعت الثورة كلا من العاطفة والعمل البطولى بوصفها مثلا عليا للحياة ولكنهما لا ينسجمان معا . فالصورة العليا من النشاط تتضمن التضحية بالذات ، والعمل الشاق والرتيب ، وصفاء الذهن ، بينما أعلى صور العاطفة تلاحق ذاتها ، ممتعة ، ومسكرة وتبعث على الكسل والخمول . ولقد كان هدف جوته أن يحيا بالبطل ، ويطوف به خلال المراحل المختلفة للحياة العاطفية ، حتى يجعله قادرا فى النهاية علي تفضيل نمط من النشاط أو العمل ما ، عن كل صور العاطفة البسيطة . والنتيجة أن تكون إنسانا ترقى عن العمل اليومى والعمل الواقعى الذى لا حياة فيه ، ولكن تبذل الجهد مثل كل من يعمل عملا واقعيا ، حيث تستسلم فيه استسلاما إراديا حرا لخدمة غاية ما . ولا يوجد شئ ناقص للتغلب علي التشاؤم ، إلا الهدف الواضح الذى على فاوست أن يعمل من أجله ، وبمجرد وضوح هدف النشاط تنحل المشكلة ، ويخسر الشيطان رهانه . ولكن التفسيرات الرمزية الغامضة التى ظهرت في الجزء الثانى لا تعد كافية لتوضيح الهدف المراد تحقيقه ، فكان على فاوست أن يعمل على تحقيق التقدم الإنسانى ، ويعني ذلك وجود جمع من الشجعان الذين يحاربون من أجل حريتهم ، ويتحملون العمل الشاق . فأن تكون على رأسهم فذلك هو الخير الأعلى . والحقيقة أننا لا نعترض على وصف ذلك بالخيرية ، ولكننا نسأل هل العمل الذى يتم بمساعدة الشيطان ، وبالسحر والقهر ، يعد أرقي أنواع العمل ؟ هل هذا النمط من النشاط أفضل الأنماط ؟ ، وهل تم حل المشكلة الكبرى حقا ؟ إذ ما هو الحل النهائى للصراع الأبدى الذى بين الإنسان والطبيعة ؟ فلقد خلف فاوست أمة من الكادحين ، الذين لا عمل لهم إلا بناء السدود لمواجهة مياه البحر . ويعد مسك الختام للآمال الرومانسية أن جوته نفسه لم يكن مقتنعا تماما ، ولكنه برهن فى خاتمة على ما معناه أنه إذا كان له معنى ، فإن وجود غاية بعيدة للنشاط الإنسانى مسألة رائعة ، ولكنها غاية قابلة للتعبير ، خفية ، غير محددة ، يصعب إدراكها ، أثيرية وأقرب إلى

الأحلام . فيشتاق المرء لظهور مفستوفلس ° ، الذي يحق له حضور الخاتمة ، مثلما كان موجودا فى الاستهلال ، فمن المؤكد بأسلوبه الساخر ، يستطيع أن يقول الكلمة الأخيرة ، التى تمثل الحكم النهائي على العمل كله .

ويتسق عدم تقديم حل في فاوست ° اتساقا تاما مع طبيعة الفكر الحديث . فلقد صمت الشاعر عن الغاية النهائية ، لأن الفكر الحديث ، مازال يسعى إلى تحديد المقصود بالنشاط الإنساني الأعلى وتلك الغاية .

وهكذا وجدنا أن هناك من يشاركنا التفكير فى المشكلة الأخلاقية من غير الفلاسفة . ولقد عرضنا بصورة عشوائية لبعض الأمثلة المتعلقة بنفس المشكلة الأخلاقية لدى الشعراء . وبل وإذا ما نظرنا لشعرائنا المحدثين ، نجد منهم من تناول جوانب لتلك المشكلة الأخلاقية . فمثلا نجد العبقرية الدرامية الثائرة «بروانتج» ° تقدم ، لنا دائما لمحات عن بعض المثل العليا الجديدة التى تضعها الأنماط المختلفة من البشر ، وتحذرنا دائما ، بالا نتظاهر برد كل المصنوعات الممكنة والمتنوعة للحياة إلى موضوع واحد ، أو مثل أعلى واحد ، مهما كان تقنيسنا لهذا الموضوع أو ذلك المثال ، لأن الحياة ، إذا نظرنا لها من ذلك المنظور ، تصبح عبارة عن مسرحا لحرب أبدية لا تنتهى بين المثل العليا ، والتى يستحيل تحقيق السلام بينهم ، وبهذه النظرة وبالتفكير في هذه الحرب الدائرة بين الغايات الإنسانية المتعارضة ، يجب أن يبدأ المذهب الأخلاقى ، وإن كانت البداية لا تبشر بخير ، إلا أنه يجب مواجهة المشكلة .

- ٣ -

كانت تلك بعض الدوافع التى توضح السبب الحقيقى للتشاؤم الحديث . ويعد عدم استقرار المثل العليا ، الخطر الأكبر ، الذى يمكن أن تتعرض له المذاهب المثالية . وإن كان يمكن القول ، من جهة أخرى ، أن المشكلة ليست مشكلة نظرية فقط ، أو تتعلق بالحياة الوجدانية أو بالعاطفة الشعرية وحدها ، بل تعد مشكلة من مشكلات الحياة اليومية العملية ذاتها . فنختار نمطا حياتيا معينا فى الصباح ، ثم نغيره أو نرفضه فى المساء . ففى لحظات العبادة الدينية ، نتطلب بأن تكون الحياة كلها دينية ، ونتطلب اللحظات السعيدة أن تكون الحياة كلها سعيدة ، ونؤكد ثورية الحياة فى لحظات البطولة ، وأن لابد من وجود عدوما وهكذا . ولكن المشكلة أننا نكون غير مخلصين لكل هذه المثل العليا ، بالرغم من تظاهرنا بالتمسك بها . بل وأسوأ ما فى الموضوع أننا لا نستطيع حتى إثبات سوء عدم

إخلاصنا لهذه المثل ، إلا إذا ألزمنا أنفسنا بالتمسك بمثل أعلى معين ، نستطيع به الحكم بعدم إخلاصنا . وذلك يتضمن أننا لم نعد مخلصين .

وبهذا نكون قد وصلنا إلى أصل الشك الأخلاقي وسببه الأساسي . بل وأسوأ ما يمكن أن يصرح به الشكاك الأخلاقيون ، يتمثل في القول بأن كل اختيارات المثل العليا اختيارات هوائية ، ولا أساس لأى مثل أعلى إلا الرغبة ، وبذلك يعتمد نجاح وانتشار المذهب الأخلاقي على شخصية معتنق المذهب أو القائم على تعليمه . وعلى قدرته على الاقناع .

بداية علينا أن نقبل مؤقتا هذه النظرة الشكية . وندرس المثل العليا الأخلاقية في ضوئها . ولن نحاول البرهنة أو الدفاع عن أى منها . ولكن نريد أن نرى إلى شئ تقودنا هذه النظرة الشكية ذاتها .

إذا بحثنا عن تقويم حيادى لهذا الشك الأخلاقي وتفسير يوضح لنا كل معانيه ومجالاته والأسس التى يستند عليها ، فإننا نتجه إلى الدراسة التى جاءت فى ملحق كتاب السيد أرثربلفور " دفاع عن الشك الفلسفى " [١] ، تحت عنوان " فكرة عن فلسفة الأخلاق " . لقد وضح لنا مستر بلفور في كتابه ، أنه قد أفاد البحث الفلسفى ، وعلينا أن نشكره على أنه جعل التقدم فى دراسة الأخلاق ممكنا ، بتوضيحه الصعوبات التى اعترضت البحث فيها فى الماضى .

يقول بلفور : تختلف موضوعات القضايا العلمية عن موضوعات القضايا الأخلاقية فتتحدث القضايا العلمية عن وقائع أو أحداث ، واقعية أو مفترضة . بينما لا تتحدث القضايا الأخلاقية عن أى حدث ، أو تخبر عن أي واقعة من وقائع العالم الخارجى أو الباطنى . وغالبا ما يهتم المفكرون الأخلاقيون بسيكلوجية الفرد المؤمن بالقانون الأخلاقى ، ولكن ذلك لا يدخل فى مجال الأخلاق ، وإنما فى نطاق علم النفس . وفى الحقيقة إنه إذا احتاجت القضية التى نعلن الالتزام بها لبرهان ، فإنه لابد من وجود قضية واحدة على الأقل فى هذا البرهان ذاته ، تعلن إلزاما ، ولا تحتاج إلى برهان " وليس هناك أى وسيلة يمكن بها استنتاج قضية أخلاقية من أخرى علمية أو ميتافيزيقية ، أو يمكن بها الجمع بين

---

(١) Landon , Macmillan and Company , 1879

القضية الأخلاقية والعلمية " ولا يمكن لأصل أى اعتقاد أخلاقى ، أن يفسر بسبب هذا الاعتقاد ، وذلك مادام أن هذا الاعتقاد مثله مثل أى ظاهرة عقلية أخرى ، مسألة تخص العلم ، ويجب التعامل معها به ، وأزعم ( ولو بصورة سلبية ) أن الحقيقة العلمية وحدها ، لا تستطيع أن تشكل أساسا لنسق أخلاقى ، أو إذا أردنا تفسير المسألة ( بصورة إيجابية ) ، نقول : إنه إذا كان لدينا مذهب أخلاقى ، فإنه لابد أن يتضمن ، على الأقل بصورة صريحة أو ضمنية ، قضية أخلاقية واحدة : ، لا يمكن تقديم برهان عليها " .

وربما يسأل القارئ أتلك هى المثالية ، أو أن ذلك عبارة عن شك فلسفى فى أساس الأخلاق ؟ وهنا يمكن أن تترك القارئ يحكم بنفسه على آراء مستر بلفور ، ولكن يمكن القول أن هناك نتيجة أو اثنتين ، يمكن استنتاجهما من بقية البحث ، ويمكن أن يفيدا أيضا في بيان اتجاه فكره .

" إن القضية الأخلاقية هى القضية التى تصف فعلا ما بالإشارة إلي غاية ما " . وكل قضية من هذا القبيل " تنتمى إلي نظام " . وتعتبر القضية الأساسية لكل نظام أو نسق أخلاقي ، عبارة عن غاية يعتبرها الشخص الذى يؤمن بهذا أو ذاك النظام ، غاية نهائية ، ومن اختياره الخاص وحده " . وعندما تتعارض غايتان ، أو نظامان ، لا يمكن حسم النزاع بينهما إلا بقضية ، أو بحكم لا يكون منتميا أو مستنتجا أو مستندا على أى نظام منها ، أى أنه لابد أن يكون مستقلا استقلالا تاما وحياديا ، حتى يستطيع أن يحكم أي غاية أساسية من الغايتين أفضل ، أولها الأسبقية " . " فإذا كان الانتقام من فرد ما ، يعد بالنسبة لى غاية فى حد ذاتها ، فإن القضية التى تقترح الاختباء ثم قتله ، ربما تعتبر واحدة من القضايا التى تعتمد وتنتمى إلى تلك الغاية أو نسق الأفكار المرتبط بها . « لذلك وبالرغم من أن الأخلاق لا تحوى قضايا أخلاقية فقط ، بل وقضايا غير أخلاقية وأنساق لا تنتمى للأخلاقية ، فإن التمييز الخارجى بين هذه التقسيمات والقضايا ليس أساسيا ، وليس له أهمية فلسفية . والحقيقة أن ذلك يشابه فى النتيجة تلك التى سبق أن توصلنا إليها ، فالشك نتيجة حتمية للموقف المثالى ، والعالم الأخلاقى يبدو عالما تسوده الفوضى ، وكل غاية ، يتم اختيارها ، يكون لها وجهة نظرها الخاصة فى تصنيف الأفعال إلى حسنة وأخرى سيئة . ولكنها لا تستطيع أن تثبت أنها أفضل الغايات من الناحية النظرية . فالصراع بينهم صراع عملى ، ولا يمكن حسمه أو الحكم عليه من الناحية النظرية ، أو فكريا . تقول كل غاية عندى تعرف الصواب من الخطأ ، فلدى الحقيقة ، فإنها المعيار "

ولكن عندما تتحدث إحداهما إلي الأخرى ، فلا يتحاوران حوارا عقليا ، وإنما يقوم كل منهما بصب اللعنات على الأخرى . فلا يقدمان أدلة أو براهين ، بل لعنات وأحكاما تعسفية .

إن التفكير فى مثل هذه الفوضى ، هو ما دفعنا إلى دراسة تشاؤم الفكر الحديث وآرائه ، حتى نستطيع الغوص فى أعماقها ومعرفة أسسها .

الفصل السادس

# البصيرة الخلقية

« إن الحب مثل الفهم ، يزداد اتسعا وفطنة ، من دراسة الحقائق الكثيرة » [١]

لقد كنا في حاجة لفحص الشك الأخلاقي ، لاختبار مدى صلابة وقوة الشكوك ، حتى نستطيع معرفة مناهج جدية لبناء مذهبنا الأخلاقى ، فمثلما تظل هناك الحقيقة الكامنة فى أعماق المذاهب الأخلاقية المختلفة المشكوك فيها أو التى يتم التخلى عنها ، فإنه يظل هناك أيضا نقيصة تتعلق ، بنمط وطريقة بناء هذه المذاهب فشككنا فى هذه النقيصة وفي القيمة النظرية لهذه المذاهب . ثم تحول الشك النظرى إلي شك عملي ورأينا كيف قادنا هذا الشك الأخلاقي إلى أسوأ أنواع التشاؤم . ولذلك علينا أن نواجه كلا من الشك والتشاؤم مواجهة حاسمة ، ونسأل هل وجود كل منهما ممكنا ؟ .

– ١ –

لقد كان شكنا النقدى فى النظريات الأخلاقية يتم من الداخل ومن الخارج ، فقد ننقد كل مذهب نقدا يتناول اتساقه المنطقي وبناءه الداخلى ، ثم نقدا يقارن بينه وبين المذاهب الأخرى . النقد الأول لم يمض بنا إلى الشك الكامل وبات ذا أهمية خاصة . بينما إكتسب النوع الثانى من النقد أهمية أكثر وأخذ اتجاها آخرا . ولقد كان حديثنا المثالى كالتالى : « قد يكون مذهبك الأخلاقى مذهبا متسقا في حد ذاته ، ولكنك دائما ما تواجه ، عند افتراضك لغاية أخلاقية عليا ، تجعل منها المثل الأخلاقى الأعلى ، بوجود غاية أخلاقية أخرى ، تتساوى معها فى القوة والحجة ، ولا تجد لديك برهانا أو دليلا تستطيع به دحض ومواجهة هذه الغاية الأخرى ، وتكتفى بصب لعناتك عليها ، وتصفها بأنها غاية شيطانية . ولما كنا نريد أدلة عقلية وليس خطبا حماسية ، ونقف موقفا نقديا من آرائك ، ونريد معرفة

---

(١) Epipschiclian

لماذا يجب أن نقبل هذه الآراء ، وجدنا أنفسنا في حيرة شكية بمجرد مقارنة غايتك الأخلاقية ، بالغاية التي تتعارض معها ، إذ لا نجد من أفعالنا إلا أن الرغبة الخاصة أساس لكلتا الغايتين ، ولا وجود لأي براهين عقلية يمكن أن تحسم التعارض بينهما ، لصالح أي منهما . قد نتفق معك في نفس الغاية الأخلاقية من الناحية العملية ، حيث تتفق رغبتنا مع رغبتك ، ولكنها لا تستطيع البرهنة نظريا علي هذه الغاية . فلا نجد فيما تقوله أي حقيقة أخلاقية موضوعية ، بل مجرد رغبة شخصية فردية . كذلك إذا تصادف وأن قبلنا غايتك بوصفها غاية لنا ، فمن يدرى أننا لن نحيد عن تلك الغاية ، وإذا ما تبدلت أفكارنا ، وبدأنا نسلك طرقا مختلفة جديدة ، يصبح ما كان خيرا شرا وباختصار ، إذا كان من الممكن وجود شئ يستند على البرهنة العقلية ولا يعتمد على مجرد لغة الخطابة والتبشير الأخلاقي ، بات مذهبك الأخلاقي مذهبا عاما لا يرتبط برغبتك الفردية الخاصة ، ولكن ما قدمته لنا ما هو إلا شئ من محض اختيارك الخاص . ولذلك تسرب الشك إلى نفوسنا » .

فماذا يعني شكنا هذا ؟ . فالشك من أجل الشك ، والذي لا يستند إلى أدلة ، يعني دائما موت العقل ، بينما الشك القائم على أسس صلبة ، والقادر على نقد ذاته ، وملاحظة نفسه مثل ملاحظته لأي موضوع آخر ، يحرك وينعش الدورة الدموية للفلسفة . وهذا ما نحاول توضيحه في كتابنا هذا . ونريد هنا أن نلاحظ ونبحث في شكنا أو عملية الشك ذاتها ، مثلما لاحظنا وبحثنا تلك المذاهب ، التي أوصلنا ضعفها النظري إلي الوضع الذي نعاني منه الآن . لذلك السؤال الآن ما معنى هذا الشك النظرى الذي نعاني منه الآن ؟ وسوف يتوقف كل شئ على إجابتنا التي نقدمها لهذا السؤال . ونجيب بأن هذا الشك يعبر عن عدم الاكتراث الذي نشعر به عندما نتأمل غايتين متعارضتين بهدف المقارنة بينهما ، إذ نشعر بإدراكهما معا وفي لحظة واحدة ، وبأنهما عبارة عن جزء من تفكيرنا . وبأن التعارض بينهما داخلنا ، صراعنا . وبأن الإرادتين اللتين تعبران عنهما ، قد توحدتا في إرادتنا ، وأصبحت إرادتنا تعبر عنهما معا لهذا السبب وحده ، نستطيع الشعور بالتردد الشكي ، لأنه إذا ما اخترنا إحدى الغايتين ، فإننا نختارها بدون تردد ، ولا نجد سببا كافيا للشك في الغاية الأخرى المعارضة لها . وإذا ما اخترنا الغاية الأخرى ، فإننا نشعر بنفس القدر من عدم الاكتراث بالأولى ، وإذا لم يكن لدينا رغبة عقلية في اختيار أي منهما ، أو رغبة في إدراك أي منهما ، فإننا لن نشعر بأي تردد وحيرة قبلهما . أن شكنا ينتجُ في

الحقيقة ، من أننا نشعر بصورة مؤقتة بأننا نرغب فى كلا الرغبتين . ولا يكون شكنا نابعا من جهل بل من معرفة ، ولا يكون حيادنا نابعا من عدم قدرتنا على إدراك أى منهما ، بل من القدرة علي إدراكهما معا . بناء على ذلك يكون الشك الأخلاقى ذاته نتيجة لفعل نسعى من القيام به إلى إدراك غايتين اخلاقيتين فى وقت واحد . وتعد تلك الملاحظة فى غاية الأهمية ، ويجب ألا تغيب عن بالنا ، ولابد من الإعتماد عليها . إنها تبين لنا ، أنه فوق كل شكنا ووراءه ، توجد غاية كبرى ، تجعل هذا الشك ذاته ممكنا .

تعد الغايات الأخلاقية عبارة عن تعبيرات عن إرادات الأفراد ، وصراعها ما هو إلا صراع بين إرادات . والشك فيهم يعتمد على إدراك وجودها ووجود الغايات المعارضة لهم . لذلك يعتمد هذا الشك فى تحقيق وجوده علي شروط هذا الإدراك ذاته . ولقد حاولنا توضيح هذه الشروط . ونقول بأن إدراك الغايتين المتعارضتين إدراكا كاملا ، لدرجة شعور الفرد ، بشك وتردد حقيقى تجاه مسألة قبول أى ، أى غاية منهما ، يتضمن القبول المؤقت لكلتيهما . ويمكن توضيح ذلك بطرقتين الأول ، طريق علم النفس العام ، والثانى طريق الفلسفة ولنبدأ أولا بطريقة علم النفس .

كيف أعرف أن هناك إرادة ما ولتكن (أ) ، تختار لنفسها غاية أخلاقية معينة ولتكن (ب) مثلا الواقع أن معرفة ذلك يتضمن أكثر من مجرد الملاحظة الخارجية للوقائع ، إذ يجب أن يعيد الفرد فى عقله أو باطنه ، تصور هذه الإرادة التى يعتقد فى وجودها لدى هذا الفرد الآخر . وهذه الحاجة للإعادة أو للتكرار . حقيقة نفسية معروفة وتثبتها كثير من الوقائع الشائعة . فدعنا نشير إلى بعض هذه الوقائع أو الملاحظات . إن التفكير فى عمل جسدى معين ، يعني القيام بالفعل ، أو البدء فى تكوين صورة عقلية للقيام به . فتبعا لرأى البروفسور "بين" الحائزة على القبول ، فإن تذكر عمل ما أو تصوره يكون مرتبطا من الناحية العضوية أو المادية بنفس درجة الإثارة العصبية ، التى قد تحدث عند القيام بالفعل بصورة عملية . ولذلك إن مجرد التفكير في التثاؤب قد يدفعك إلى التثاؤب ، ومجرد التفكير فى السير ، يجعلك تبدأ بالخطوات ، بل وفى حالة الشخص المتهيج ، وفى اللحظات التى قد تسبق القيام بالأعمال ، ربما يتحول تصور العمل أو عملية التفكير فيه إلى الفعل مباشرة ، لأن الإثارة الأولية المتضمنة فى تصور الفعل ، ربما تتحول مباشرة إلى إثارة كاملة ويتحول العمل المتصور (العمل كفكرة) عملا مرئيا فى الواقع . لذلك فإن الشخص المتهيج إلى نفسه ، ربما يتحدث لنفسه بصوت مسموع ، إذا خلا إلى نفسه ، وتتحول

أفكاره إلى كلمات . وربما إذا زادت درجة الإثارة ، تحدث إلى نفسه أمام الناس . ويلاحظ أن الشخص يفعل ذلك ، إذا كان فكرة لا يتجه إلى الكلمات ذاتها ، بل إلى فعل الحديث بهم ، خاصة إذا تخيل نفسه يتحدث إلى فرد آخر ، يحاول أن ينقل إليه هذه الكلمات . وقد تصبح مسألة تكرار الفعل مجرد التفكير فيه ، مسألة مزعجة في حال ضعف الصحة الجسدية . فقد يؤدى التفكير فى القيئ إلي قيام الفرد بالفعل ، أو يؤدى التفكير فى الضحك أو البكاء إلى قيام الفرد بالضحك أو البكاء . لذلك لا يحب الإنسان الضعيف أن يبدأ بالضحك ، لأنه يدرك جيداً . أنه قد يستمر بالضحك ، لمجرد تذكر الموقف ، ولا يستطيع التوقف عن الضحك حتى بعد إنتهاء الموقف الذى قد أثار ضحكه وانفعاله . ولذلك بمجرد أن يبدأ فى الضحك ، فإنه لا يستطيع التوقف عنه حتى يبلغ درجة الأعياء .

والحقيقة أن عملية التقليد تعتمد فى جانب منها على هذا الإتجاه ، أو تلك النظرة . فعندما يتم فعل ما أمامنا ونشاهده ، ونعرف كيف حدث ، ونحاول إدراك الجهد الذي يؤدى إلى القيام به ، ثم نحول هذا التصور إلى فعل نقوم به . فنحن نقلد حركة الممثل وراوى القصة ، ونشعر بمحاكاة باطنية لكثير من الأفعال ، حتى مع امتناعنا عن القيام بأى إشارات خارجية . فعموما ، فإن إدراكنا لفعل ما ، يعنى أننا قد نفعله فى الواقع الخارجى ، أو من خلال عرض مبدئى داخلى له فى سريرتنا . ولقد أدى ذلك التفسير إلى قيام علماء النفس بإطلاق لفظ قارئ العضلات على من كانوا يطلقون عليه قارئ الأفكار أو العقول . لأن الصورة العقلية للفعل الذى قد لا ينفذ فى الخارج دائما ما يشار إليها بمحركات خفيفة أو بتوتر الذراع أو الأصابع أو الجسم كله ، فيقوم قارئ العضلات بتفسير هذه الحركات ، فيحقق نوعا من الاتصال مع موضوعه وبالتالى تفسير بعض أفكار الشخص الذى يراقبه . ولقد دخلت مثل هذه الحقائق الآن ضمن موضوعاتها الفكرية . فعندما بحث مستر "جالتون" ترابط الكلمات ، اكتشف فى حالات كثيرة أن الفكرة التى تظهر من ظهور كلمة ما تكون عبارة عن نوع من التولد الدرامي للفعل الذى تعبر عنه الكلمة . ويتكون مثل هذا التولد[1] الدرامي ، على الأقل فى جانب منه ، بالشعور بالجهد أو التوتر فى تلك العضلات التى قد تكون مسئولة عن تنفيذ أو تقديم الفعل ذاته . فإذا كان الارتباط اللحظى ،

---

(١) ترجمة كلمة Repoductin التولد الدرامي ، أو صورة طبق الأصل .

الذى يظهر عند الرؤية المفاجئة للكلمة ، يتضمن مثل هذا التقليد الدرامى أو التمثيلى الفعل المشار إليه ، فما مقدار ما ، يتضمنه الفكر من التكرار الدرامى للفعل إذا كان على الفرد أن يفكر فى طبيعة هذا الفعل ، وكان مدركا كاملا لطبيعته ؟ هناك الكثير من موضوعات علم النفس ، يمكن أن تقدم تفسيرا النظرة التى نحاول عرضها هنا وتطويرها . فإذا كان لدينا نمطان أو فعلان متعارضان ، ونرغب فى دراستهما والمقارنة بينهما ، وحاولنا إدراكهما إدراكا عقليا كاملا ، فإننا نكون من الناحية العقلية نسعى لتوليدهما معا ، أو بمعنى آخر إنتاج صورة طبق الأصل لهما [١] . ويعبر التردد الشكى والحيرة التى نشعر بها تجاهما . عن محاولتنا في إدراك هاتين الغايتين معا وفى لحظة واحدة . لأن ما قد ذكرناه آنفا عن الأفعال الجسدية سوف ينطبق علي مانسميه عادة بالأفعال العقلية ، والتى يكون لها كلها جانبها المادى ، وتميل لأن يرمز إليها ببعض الحركات الجسدية ، التي نكررها فى عقولنا أى عقليا ، أو خارجيا عندما نفكر فى الفعل .

والحقيقة أن كل ما سبق ليس مجرد نتيجة عرضية للبناء السيكولوجى لعقولنا ، بل ضرورة فلسفية تفرض نفسها . فما الذى ينوب أو يمثل إرادة إلا إرادة مثلها ؟ ومن يستطيع معرفة معنى أن يكون للإرادة غاية ، إلا إذا كان لديه هو نفسه غايات بالفعل ؟ ومن يستطيع إدراك غاية ما ، إلا إذا قام بتمثيلها أو بتكرارها في سريرته ؟ . ولذلك يعد من الأمور الضرورية ، بل وضرورة عقلية أن يدرك الإنسان غاية أى نسق أخلاقى قد يعرض عليه ، بأن يولد فى ذاته ، أو ينتج فى عقله صورة طبق الأصل للإرادة التي وضعت هذا النسق الأخلاقى . من جهة أخرى ، مادام يولد أو ينتج صورة طبق الأصل لهذه الإرادة فى باطنه ، فإنه لا يستطيع أن يمتنع عن قبول الغاية . فطالما يولد هذه الإرادة فهى إرادته ، وتصبح الغاية غايته . لذلك يكون شكنا نفسه ، عبارة عن تردد وحيرة ، نتج من إدراكنا لغايات عديدة متعارضة ، من التوليد المستمر للإرادات التى هدفت وسعت لتلك الغايات . لذلك ، يتضح لنا أن الشك الأخلاقى المطلق ، لا يكون خاليا تماما من السعى إلى غاية أخلاقية ، أو وجود هدف أخلاقى ، وإنما فقط ربما يكون موقفه الحيادى الذى قد ينتج من القبول المؤقت لكل الغايات المتعارضة فى عالم الإفعال . إن الشك المطلق ، حتى إذا تخلص من تناقضه الذاتى ، فإنه ما يزال يفترض مسبقا وجود غاية أخلاقية يسعى

---

(١) تم إضافة العبارة الأخيرة للتوضيح . ( المترجم) .

إليها ، وهى الجهد لتحقيق الإنسجام فى لحظة واحدة بين كل الغايات المتصارعة في عالم الحياة إنه فى الحقيقة لا يعبر عما قصد به ، فالشك المطلق مؤسس على الخير المطلق ، وغايته تحقيق الإنسجام ووحدة السلوك . ولعل ذلك هو سبب وقوع الشك المطلق فى التناقض الذاتى .

ربما لم تكن النتيجة متوقعة . ولكن ألا يؤيدها التشاؤم الذي سبق أن وضحنا طبيعته في الفصل السابق ؟ فلماذا كان هذا التشاؤم ؟ وماذا يكون هذا اليأس من الحياة ألا بمعنى الإحساس بالفشل وفقدان الأمل في تحقيق واجبنا أو عملنا ؟ . ولكن ماالذى أدى إلى عدم جدوى العمل ؟ وما هذا العمل الذى نشعر بعدم جداوه ؟ . لقد كانت المهمة التى نسعى إليها ، هى تشكيل مثل أعلى للحياة . ولقد بدت إستحالة هذه المهمة ، لشعورنا بأن هناك صراعا مميتا بين المثل العليا فى عالم الحياة الواقعية . ولكن يبدو أن تشاؤمنا ليس تشاؤما حقيقيا ، أو كما يبدو لنا . لأنه لا يعني مجرد الرفض الكامل لكل الغايات و إنما عبارة عن محاولة إحيائها جميعا ، والتي تبعث من احساسنا بتعارضها والصراع بينها ، ولذلك فإن تشاؤمنا يكون له مثله الأعلى . لأنه بدون وجود هذا المثل الأعلى ، لم نكن نعانى اليأس أو نشعر به . ولم نكن نشعر بأن صراع الغايات يعتبر من الشرور . إن الشعور باليأس والتشاؤم ، كان نتاجا طبيعيا لشكنا ، لأن شكنا ذاته ما هو إلا إدراك الغايات التى يحيا بها الناس ، ولصراع هذه الغايات وتعارضها .

لقد سبق أن قلنا ، إنك لا تستطيع استنتاج أى مذهب أخلاقى من دراستك لعالم الوقائع الجامدة إذ تمدنا الحقيقة المادية أو الطبيعية بأى مذهب أخلاقى . لذلك يبدو أن عالم الوقائع يقع فى جانب ، بينما يقع عالم الغايات فى الجانب الآخر ، وليس هناك أي ارتباط منطقي ، يمكن اكتشافه بينهما . ولقد كان اعتراضنا النظرى على المذاهب الأخلاقية التي فحصناها أنها منفصلة أو منعزلة عن العالم الواقعى أو عالم الوقائع ، فإنها تظهر بدون أساس لها ، وما هى إلا تعبيرات عن رغبات متعارضة . من جهة أخرى ، إذا ما حاولت أن تبحث لها عن أساس في عالم الوقائع ، فإنها تفقد صفتها الخلقية . فإذا كان علينا الآن أن نحاول التغلب علي هذه الصعوبة ، فإن ذلك لن يتم بدراسة عالم الوقائع ، بل بدراسة عالم الغايات . ولن ندرس هذا العالم فى تفصيله بل فى كليته . بداية دعنا نسأل ، ما هى الغاية العليا التى تظهر للفرد الذى يدرك عالم الغايات إدراكا كاملا ؟ نجيب ، بأنها نفس الغاية التى قد فرضت علينا فى البداية التشاؤم المتشكك . إن من يقوم

بإدراك غاية ما فإنها تصبح غايته لفترة من الوقت . وطالما أصبحت غايته ، فإنه يرغب عقليا في إنجازها علي أكمل وجه . ولكن من يدرك الغايات المختلفة المتصارعة في هذا العالم ، فإنها تصبح كلها غاياته في لحظة البصيرة ، وطالما أصبحت ملكه ، وأدركها كلها ، فإنه يرغب في نجاحها وتحقيقها كلها . ويلاحظ أن هناك علاقة نسبية أو طردية ، فكلما كان إدراك الفرد واضحًا وحقيقيا ، زاد شعوره بتوحد هذه الرغبات المتصارعة داخله . فالحرب الآن حربه . يشعر بنارها وألمها شعورا مباشرا . ولهذا السبب يصاب بالتشاؤم عندما يدركها للوهلة الأولى . فيحدث نفسه قائلا « يمكن لهذه الحرب أو لذلك الصراع أن ينتهي » . ولكن أيكون بهذا قد قال الكلمة الأخيرة ؟ ربما بعد التفكير فيما نعرضه الآن ، قد يضيف قائلا « إني أيضا لدى غاية ، وبالرغم من صعوبة تحقيقها ، فإن ذلك معناه أن إرداتي ليست بدون غاية ، فأنا أرغب في إدراك كل الغايات إدراكا كاملا ، ولذلك أرغب في اتساقها وانسجامها . وتلك هي الغاية البعيدة والخيرة التي قد أستنتجتها من التفكير في تلك الغايات الإنسانية المختلفة . وهي الخير الأعلى الذي لن يتحقق إلا في عالم خال من الصراعات . عالم مثالي تحيا فيه هذه الغايات حياة الانسجام والوئام » .

ولئن وصف من هذا النوع من الفكر بأنه فكر مجرد ، أو غير متوقع ، فإننا نميل إلي وصفه بأنه فكر عقيم غير عملي . لأن الغايات توجد في عالمنا وتتصارع فيه ، فهناك حرب لا تنتهي في العالم الفعلي . ولن يحسم صراع العقائد الأخلاقية إلا أرض المعركة . فإذا جاء فيلسوف مثالي يقول لنا : إن بصيرته قد هدته إلي المثل الأعلى للانسجام . يحق الرد عليه بأن مثاله ، طبقا لطبيعته ما هو إلا نفحة من نفحات خياله الطيب . فهذا الانسجام ، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استطاع أحد هذه المثل العليا الانتصار والتغلب على باقي المثل الأخرى فبماذا يمكن أن يجيب فيلسوفنا المثالي ؟ ، ألا يستطيع الرد علينا ، بقوله « لقد وضعت وحددت مثلي الأعلي ، ومهما كان مجردا أو بعيد المنال ، فإنه مازال مثلا أعلى ، وأستطيع توجيه كل أفعالي تجاهه . إن مثلي الأعلى ، يعني ببساطة ، العزم على توجيه كل أفعالي تجاه تحقيق الانسجام الكلي . ويطلب مني أن أضع أمامي ونصب عيني هذا الهدف ، وأن أضع في اعتباري كل الغايات المتعارضة ، التي قد تتأثر بأي فعل من أفعالي ، وأحدد الاتجاه وطبقا لذلك إنه يزودني بمبدا خلقي جديد ، مبدأ كوني وكلي تماما ، ويعلو فوق كل الشكوك التي قد شعرنا بها تجاه الغايات الخلقية الخاصة . يقول هذا المبدأ افعل ما ينبغي أن تفعله ، بعد إدراكك لكل نتائج فعلك على الغايات الأخرى التي قد تتأثر بهذا

الفعل إدراكا كاملا فى لحظة واحدة غير منقسمة . أو بصورة مختصرة « أفعل دائما بعد تبصر كامل بكل الغايات التى قد تتأثر بفعلك » . ولا يستند هذا المبدأ على رغبة شخصية ، أو هدف ذاتى معين ، مادام اختياره قائما علي الإدراك العام لكل الغايات المتصارعة فى الحياة . وبذلك نكون قد وجدنا في قلب الشك مذهبا أخلاقيا . واهتدينا وسط الرغبات والإرادات الفردية المتعارضة إلى إرادة كلية .

- ٢ -

قد يعترض معترض ، بأن كل ذلك ليس إلا مجرد رغبة خاصة . وبذلك ، ألا تكون قد وقعت فى نفس الشكوك التى واجهت الغايات الأخلاقية ؟ ، فأولا ، حاولت تأسيس مثلك الأعلى على واقعة مادية ، وبالأخص ، واقعة أن فردا ما يستطيع بإرادته أن يدرك إرادة الآخر . ولكن هل يخبرنى هذا بأنه يجب عليّ أن أدرك الإرادات الفردية المتصارعة الكائنة فى العالم ؟ . وإذا لم أفعل ، ما أهمية هذه الواقعة المادية بالنسبة لي ؟ ومن جهة أخرى ، إذا ما نحيت الوقائع المادية جانبا ، أفلا يصبح مذهبك مجرد رغبة خاصة من رغباتك ، تعبر عن احترامك للغايات المتصارعة التى توجد فى العالم ؟

والحقيقة أن مثل هذا الاعتراض إذا ما قام ، فإنه يستند إلى فهم خاطئ لما اكتشفناه أو توصلنا إليه . فلقد اكتشفنا شيئا نشعر بقيمته شعورا مباشرا وبصورة مستقلة عن قيمته المادية ، لقد حاولنا البحث عن وسيلة نميز بها بين الصواب والخطأ . وكانت الصعوبة الأساسية التى تواجهنا ، تتمثل فى أن هذا التمييز يتضمن قبول غاية أعلى بوصفها معيارا للحكم أو التمييز ، ولما كان هناك دائما الكثير من الغايات التى يمكن اختيارها فإننا كنا نصاب دائما بالحيرة والتشويش ، لعدم وجود قاعدة نستطيع على أساسها الاختيار بين هذه الغايات ، فلكى نبرر سبب اختيارنا لغاية معينة ، من بين غايتين متعارضتين ، يكون علينا اختيار غاية ثالثة أخرى قد تشمل إحداهما وتستبعد الغاية الأخرى . وبذلك يصبح هذا الاختيار للغاية الثالثة ، مجرد اختيار عشوائى عرضى ، لا يختلف عن الوضع الاسبق لاختيارنا هذه الغاية الثالثة التى جئنا بها لتبرير اختيارنا الأول . ولذا واجه بحثنا عن المثل الأعلى الذى يكمن وراء المذهب الأخلاقى ، مجموعة ضخمة من المثل العليا الفعلية والممكنة ، والتى لا نجد سبيلا لجمع شتاتها فى وحدة واحدة . فإذا كان ذلك سبب شكنا ، فإنه من المنطقى ، أن كل ما قد نتناوله تناولا أخلاقيا يفترض مسبقا ، وجود مستمع يستطيع أن يشعر بمثل هذا الشك ، ولو بصورة مؤقتة . والواقعة المادية بأنه

يستطيع أن يفهم طبيعة شكنا ، تكون بالفعل مفترضة بصورة مسبقة ، قبلما نستطيع الاستمرار في شكنا ولا تمثل أي عائق أمام استمرارنا في البحث ، أو تقدمنا . بل والواقعة الطبيعية أو المادية بوجود مستمع ذكي يسمعنا ، واقعة يجب أن نفترضها بصورة مسبقة دائما . لأنه إذا لم يشعر الفرد بالشك ، فإنه لن يستطيع الشروع في أي بحث أخلاقي . إننا نقول له فقط : إذا ما شككت في قبول أي غاية أخلاقية ، فإن الذي وضحناه لك ، هو السبب الحقيقي لشكك . فإذا ما أدركت الآن مغزى الشك الذي تعاني منه ، فإنك تكون بالفعل في نفس الوضع ، أو تعاني بالفعل من نفس الحالة التي شرحناها سابقا . إن شكك في الواقع له صفة عامة إنه يعني شكا أخلاقيا مؤقتا ، استند على إدراكك للغايات المتصارعة . وتبصر بتلك الغايات . لقد أنتابك هذا الشك بسبب أنك في لحظة البصيرة تشعر بهذه الغايات المتصارعة في داخلك ، وأنك في صراع مع ذاتك ، ولذلك تصاب بالحيرة وعدم القدرة على اتخاذ القرار . إن هذه الكثرة من المثل العليا التي واجهت بحثك عن مثل أعلى ، وهذه الغايات المختلطة والمتصارعة ، قد شكلت موقفك الأخلاقي . وهكذا تشعر بالتشتت التشويش والخلط ، وتحاول البحث عن وحدة للغايات فلا تجدها . من جهة أخري . نقول لك ، إنه برغم من شعورك بهذا التشتت ، وإذا ما تأملت الموقف جيدا ، فإنك تجد نفسك في الحقيقة تعاني من الحالة ، ومن الوضع الذي قد شرحناه سابقا . فمازال لديك بالفعل هدفا وغاية وتسعى للوحدة . وترغب في انتهاء الصراع بين الغايات ولديك غاية بعيدة ، مثل أعلى كل ذلك عبارة عن حقيقة طبيعية ، تعتمد علي طبيعتك بوصفك كائنا ممتازا مريدا ، ولكن لا تكمن قيمته في ذلك فقط ، وإنما بسبب أن في إكتشافك لهذه الحقيقة ، تكون قد اكتشفت ما تسعى إليه . فإكتشفت أن لديك مثلا أعلى . ولن تستطيع الفكاك منه ، إلا بتكرار نفس العملية الفكرية التي جعلتك تكتشفه . ولقد تم اكتسابك للبصيرة الخلقية . ولم يعد أساس مذهبك الأخلاقي مجرد غاية ذاتية لفرد من الأفراد ، وإنما غاية ضرورية يكتشفها كل من يدرك صراع الغايات الجزئية وتعارضها فهذه الغاية هي مثال المثل . والمثل الأعلى الذي يظهر لك عند دراستك للمثل المختلفة . وإذا كان كل مثال من تلك المثل ، يرتبط اختياره بمزاج الشخص الذي يقوم بهذا الاختيار ، فإن هذا المثل الأعلى يرتبط فقط بالبصيرة التي تدرك العالم الأخلاقي كله . وبالرغم من عدم قدرتنا على إدراك الطبيعة الكاملة لكل فعل أو غاية أخلاقية في عالم الحياة ، فإننا

قادرون على إدراك غايات معينة متعارضة وبإدراكنا لهذا التعارض القائم بينهم ، نستطيع تشكيل مفهوم أو تصور لهذا الإدراك الكامل . وكما لاحظنا فإننا في البداية قد عانينا من التشاؤم الشكى ، ثم بعد نوع من التأمل العميق ، ظهر أمامنا المثل الأعلى الذى قد عرضناه ، لذلك لم نعد نحكم طبقا لقيمة بعض الوقائع المادية وإنما نصدر حكما ضروريا على المثل العليا بوصفها مثلا عليا .

ولقد حاولنا أن نبين أن المثل الأعلى الذى توصلنا إليه ليس مجردا ، كما قد يبدو للوهلة الأولى . فهناك من يتسرع فى حكمه معترضا بأن هذا الانسجام الذى نتحدث عنه إلا مجرد حلم متناقض تناقضا ذاتيا . والحقيقة أن الحلم لا يتناقض تناقضا ذاتيا ، لأننا إذا لم نستطع إدراك هذا المثل الأعلى الجديد إدراكا كاملا ، وكانت هناك استحالة الحصول على الانسجام الكامل فإننا ما نزال قادرين على السير بمقتضى هذا المثل الأعلى ، إذ يستطيع الفرد القول : إنه عند قيامى بفعل ما ، أضع فى اعتبارى كل هذه الغايات المتصارعة ، واحترمها جميعا وأسلك بمقتضى النور الذى وهبنى بصيرتى الخلقية ولتحقيق هذه الغاية ، فإنى فى كل لحظة من لحظات السلوك ، أشعر بمعاناة كل الغايات التى قد تتأثر بما أسلك » . بذلك أصبح المثل الأعلى قاعدة عملية للسوك ، ولم يعد فكرة مجردة . لم يعد مجرد نظرة جزئية يائسة ، نتجت من الشك ، ومن صراع المثل العليا . وإنما عبارة عن تصميم وعزم ثابت . يقول هذا المثل الأعلى « لا أستطيع الآن إنهاء هذا الصراع القائم بين الغايات ، ولكن أستطيع التعامل معها : فهذه الغايات أصبحت مثل غاياتى ، وسوف أتعامل معها من ذلك المنطلق – وأعمل على تحقيق الانسجام بينها » فإذا ما جاء فرد ما ، وشك فى هذا المثل الأعلي فإنه بذلك الشك يكون قد هدم أساس الشك الأخلاقى ذاته . والحقيقة أن ذلك ليس كل ما يمكن أن يقدمه لنا هذا المثل الأعلى إذ لا يمنحنا هذا المثل الأعلى فى لحظة البصيرة هدفا فقط ، وإنما يمتد بذاته إى لحظات أخرى من يقول إن الخير الأعلى لا يتحقق بمجرد إدراك غاية البصيرة فقط ، وإنما عندما تنسجم كل غايات الإرادات المتصارعة مع هذه البصيرة . فلا يتحقق الخير الأعلى إلا إذا أدركت كل إرادة من الإرادات الأخرى المتعارضة معها . فلا تتمسك كل إرادة بغايتها فقط ، وإنما تضيف إليها بحدسها غايات الآخرين . ويسلك كل عالم الأفراد كما لو كان كائنا واحدا ذات إرادة كلية واحدة . وبذلك يمكن القول إن الإنسجام قد تحقق » . لذلك يقدم لنا هذاالمثل الأعلى الجديد قاعدة ثانية للسلوك . إذ يقول إفعل بحيث تنقل هذا البصيرة للاخرين » . وهنا تظهر غاية عملية محددة ، وتعتبر قانونا لكل الإدرادات المتصارعة « يجب أن يحترم كل منكم الآخر » . ذلك ما يفعلونه إذا ما كانوا يتمتعون بحدس خلقى » ، أو بصيرة خلقية ، لأن اكتسابها ، كما قد لاحظنا ، هو المطلب المسبق للحصول على الخير

الأعلى ، وبالتحديد ، ذلك الانسجام المثالي الذى نسعى إليه في لحظة البصيرة .

- ٣ -

ولما كنا نخشى أن يظهر هذا العرض العام ما أطلقنا عليه البصيرة الخلقية ، على أنها مجرد شئ نظرى ، وليس لها وجود حقيقى على الإطلاق . فإننا سنحاول توضيحها بصورة عملية وأكثر واقعية . ودعنا نترك جانبا تلك الغايات المجردة التى كانت المذاهب الأخلاقية تتأسس عليها ، ونتجه إلى دراسة بعض تطبيقات البصيرة الخلقية على بعض الغايات الخاصة التى قد يحدث بينها تعارض ، عندما يتعامل الفرد مع جاره . دعنا نرى كيف وإلى أى مدى تنطبق تلك الاعتبارات التى قد قمنا بتطبيقها على الصراع بين الغايات الأخلاقية بصورة عامة ، على الصراع بين الأنانية والغيرية ، الذى وقفنا عنده طويلا فى الفصل السابق . ولئن كان الصراع بين الأنانية والغيرية ، لا يعد أعقد المشكلات الأخلاقية التى نواجهها ، ولا يعنى القضاء عليه ، تقديم تعريف دقيق لمعنى الخير الأعلى ، كما قد يتصور بعضهم ، فإننا نفيد من تركيز انتباهنا على هذا الصراع ، ولو لفترة محدودة .

لماذا يكون الميل إلى الأنانية أسهل من اتخاذ الغيرية نهجا للسلوك ؟ . ذلك لأنه من السهل إدراك مستقبلى ورغبتى ، عن إدراكى لرغبات جارى ، إرادتى أدركها مباشرة ، ولكن ، إرادته تمثل الواقعة الخارجية . لذلك يبدو واضحا لى بأن إرادته ، يجب أن تكون أقل أهمية من إرادتى التى غالبا ما يحدث التعارض معها لأنى لا أستطيع إدراك طبيعته الداخلية ، وأنظر له دائما بوصفه مجرد شئ خارجى ، فنصبح مثل نظامين أخلاقيين متعارضين ، يلعن كل منهما الآخر . ولئن كان هناك دائما من يحاول من الأخلاقيين أن إزالة هذه الفروق بين الأفراد ، فإنهم يخفقون غالبا في محاولتهم . إذ يقولون أن كل فرد منا ، يستطيع أن يحصل على متعة شخصية إذا ما توقف عن الصراع مع الآخرين ، وسعى للتعاون معهم . والحقيقة أن هذه النصيحة لا تمس جذور المشكلة . لأن إذا ما تعاون الناس بعضهم مع بعض ، لتحقيق هذه الغاية فإن كلا منهم ، يظل ينظر للاخر بوصفه قوة أجنبيه خارجية . وإذا ما شعر الفرد ، بأن فى مقدوره كسب المزيد من قهر الآخرين واستعبادهم فإنه يتخلى سريعا عن التعاون ، بل إنه يجب عليه اتخاذ هذا الموقف . ويأمل أخلاقى آخر فى إننا إذا مارسنا التعاون مدة طويلة وفترة كافية ، فإننا قد نتحول إلى كائنات غيرية فى يوم من الأيام . ولئن كان الأمل جميلا ، إلا أنه لا يقدم لنا سببا كافيا لضرورة التعاون بيننا الآن ، ومعارضة طبيعتنا الأنانية . ويأتى أخلاقى آخر ، يطالبنا بالتفكير فى طبيعة الشفقة والتعاطف تجاه بعضنا البعض . ونجيب عليه بأن هذه

المشاعر ليست واضحة المعالم وغير محددة ، وقد تدفعنا إلي أنواع متعددة من الأعمال . وهكذا نجد أن معظم فلاسفة الأخلاق قد تركوا الوضع بيني وبين جارى ، كما هو فإذا كان النزاع يحقق مصالحنا الشخصية ، فسوف نتنازل ونتصارع ، وإن كانت هناك فرصة لوجود انسجام في بعض جوانب حياتنا العملية ، فإن غاياتنا الأخلاقية ، تظل غايات أنانية متعارضة بعضها مع بعض .

ولكي نتخلص من هذه المحاولات التى لم تكشف لنا عن الواجب الأخلاقى تجاه الجار ، دعنا نكمل ما قد حاول "شوبنهور" اقتراحه مترددا ، ونرى ما يمكن أن تقدمه لنا البصيرة الأخلاقية عن العلاقات الأخلاقية بين الأنانية والغيرية . فإذا لم يكتف الفرد بالشفقة تجاه جاره وسعى إلي معرفة إرادته ، فما هو المثل الأعلى الذى قد يحصل عليه ؟ نستطيع أن نؤكد هنا ، أن البصيرة التى تنفذ لمعرفة إرادة الآخر ، وتعتبرها إرادة قائمة بذاتها ، وبالتالى تعيد بناءها وتكرارها في سريرتها ، تعطى لنا وضعا أعلى أو فوق الصراع بين الذات والجار ، وتمكننا من إدراك المثل الأعلى للانسجام ، الذى يقول اسلك مثلما قد يسلك كائن ما ، يحوى إرادتك وإرادة جارك فى وحدة حياة واحدة ، ولذلك عليه أن يعانى من النتائج التى قد تؤثر فى غايتكما من جراء ما قد تقوما به من أفعال . إن هذه البصيرة ليست شفقة أو تعاطفا ، بل شئ مختلف تماما شئ يتعلق بإدراك إرادة الجار وتوليد صورة طبق الأصل لها فى باطننا وعقولنا . ولذلك تجرد هذه البصيرة كل إرادة منعزلة من قيمتها ، وتأمر كل منا بأن يرغب لجاره ما يرغب فيه لنفسه . إنها لا تقول فقط « أحب لجارك ما تحب لنفسك » بل تقول « اسلك كما لو كنت أنت وجارك شيئا واحدا » « وانظر إلى حياتكما ، كما لو كنت تنظر إلى حياة واحدة .

ونجد من الملزم لنا بيان كيف تؤدى هذه البصيرة إلى هذه النتيجة ، وأن نوضح للقارئ كيف يكتسب هذه البصيرة ، والمثل الأعلى الذى تقترحه . ولئن كان من الضرورى أن يكتشف بنفسه المثل الذى يمكن أن يتبعه فقط . فإننا سنحاول أن نبين طبيعة الإدراك الناقص ، التى لا تحقق البصيرة الخلقية ، ثم نشرح بالتفصيل طبيعة هذا الحدس الخلقى ذاته ، أو تلك البصيرة .

– ٤ –

يتضمن موقف الفهم العام صورة لطبيعة إدراكنا الناقص للجار ، لأنه يعتبر الجانب الخارجي لوجوده ، هو الجانب الذى يؤثر فينا ، ولا يعير التفاتا لجانبه أو عالمه الباطنى أن

من الخبرة الشخصية ، فدعنا نوضح ذلك بمثال . ولنضرب أولا مثلا لإدراكي لبعض الأفراد الذين أقابلهم ، ولكن لا أعرفهم معرفة شخصية ، فمثلا مفتش القطار الذى ألتقى به صدفة فى أثناء السفر . إنه الشخص الذى أقدم له تذكرة الركوب ، والذى أستطيع اللجوء إليه طلبا للمساعدة ، إذا ما احتجت إليها ، ولكن كون هذا المفتش ، له حياة باطنية مثل حياتى الباطنية ، فذلك مالا أدركه إطلاقا . وعليه أن يثير شفقتى ، أو أى مشاعر إنسانية لدى ، حتى يمكن أن أبدا بالتفكير فيه ، على أنه يشبهنى وله حياة باطنية مثل حياتى ، فإجمالا أدركه بوصفه آلة ، ولكن ما يزال أمامى فرصة إدراكه بصورة أخرى ، فكيف يتم ذلك ؟ قد ألاحظ أنه إنسان لطيف أو فظ ، وتبعا لذلك أحبه أو لا أحبه ولكن الكياسة والفطنة ، ليست صفتين من صفات الآله ، لذلك لابد أننى أدركه فى هذه الحالة بوصفه كائنا واعيا أو . ولكن ما هو الجانب الذى أدركه منه ؟ إنه ليس جانبه الباطنى ، بل ما زال الجانب الخارجى من حياته الواعية ، يؤثر فى وذلك ما أهتم به أو يهمنى أنه قد يعاملنى بهذه الطريقة أو تلك ، ويفعل ذلك بصورة عمدية ، لذلك أقوم بالحكم عليه ، ولكن لا أدركه إدراكا كاملا ، بل أدرك ما قد يؤثر ، على أو ما يهمنى من فعله العمدى . فنادرا ما يحدث أن أدرك تماما ، وبصورة كاملة ما قد يشعر به ، ولكنى أستطيع أن أدرك بسهولة كيف يسلك ، أو أخلاقه ، أو طباعه ، ويمثل الطبع فى هذه الحالة القوة الذى قد تؤثر على .

كذلك إذا ما ترك الفرد علاقاته الخاصة بالمعارف والأصدقاء ، ومن يهتم بهم اهتماما خاصا ، ويدأ ينظر لمن يتعامل معهم من الأفراد ، مثل الجزار والبقال ، ورجل الشرطة ، وبائع الجرائد والطباخ فى منزله ، وغريمه فى العمل ، ورجال السياسة الذين قد يقرأ لهم ، أو يستمع لخطبهم ، أو لمن صوت لانتخابهم طبقا لبعض صفاتهم الشخصية . ثم دع هذا الفرد ينظر إلى دائرة أوسع من الأفراد ، لتشمل باقى العالم ، فينظر إلى الإتراك أو الهنود ، أو المشاهير التاريخ مثل نابليون ، وشيشرون ، وقيصر وأبطال القصص والروايات الذين تأثر بهم . فكيف يدرك كل هؤلاء الناس ؟ ألا يكونون بالنسبة له عبارة عن أنماط سلوكية مثالية أو واقعية ، ويدركهم بوصفهم كائنات خارجية مؤثرة ، أو تؤثر عليه وعلى الآخرين ، وليس بوصفهم مجموعات من المشاعر والعواطف والرغبات ؟ أليس من الطبيعى أن يفكر فى كل منهم بوصفه طريقة للسلوك الحارجى وليس بوصفه تعبيرا عن إرادة باطنية ؟ ألا يكون الجزار وبائع الجرائد والخادم ، بالنسبة له مجرد مجموعة من الأفراد النشطاء أو الكسالى ، الأمناء إو المخادعين الذين قد يستفيد منهم أو لا يستفيد ،

أكثر من كونهم أناسا يتمتعون بوعى ذاتى ؟ هل يكون أى فرد من هؤلاء ، يمثل كائنا بالمعنى الكامل الكلمة ، أى كائن يخشى ويشعر وينفعل مثله ، أو ربما يشعر تجاهه بنفس شعوره تجاه إبنه أو أمه أو زوجه ؟ ، ألا يكون نمط السلوك ، أو ما تقوم به هذه الكائنات من أعمال المسألة التى تهمه وبالتالى يدركها ؟ ألا يهتم بوجودهم بالنسبة له ، وليس بوجودهم في ذاتهم ، حتى عندما يعتبرهم كائنات واعية ؟ إن هذا النوع الوجود يطلق عليه أخلاقهم أو طباعهم . وربما يكونون أفرادا على خلق أو أشرار ، يثيرون إعجابه أو قد ينفر منهم . أو قد يظهرون مثلما يظهر قيصر لدارس التاريخ أنهم أصحاب مبادئ سامية ولكن ومع ذلك لا يتم إدراك حياتهم الباطنية . إذ يظلون عبارة عن قوى مؤثرة ، أنماطا السلوك ، طباعا أو أخلاقا نماذج رائعة على الطاقة . فلا يتم إدراك طبيعتهم الباطنية الإرادية ، بل أنماط سلوكهم الظاهرى أو الخارجى ، ليس بوصفهم غاية فى ذاتهم ، وإنما بوصفهم وسائل نحتك بها فى تعاملنا وحياتنا .

ذلك هو إدراكنا الطبيعى للآخرين ، حتى عندما نعاملهم بوصفهم كائنات عاقلة . ويمتد هذا النمط من الإدراك الناقص حتي يشمل من ترتبط معهم بعلاقات حميمة . فلقد أدرك الملك " لير " ميول أو خلق بناته ، أو ظن أنه قد أدرك أخلاقهم ، ولكنه لم يستطع أن يدرك حقيقة مشاعرهم ، أو الحياة الباطنية التى تكمن وراء عواطفهم . حتى عندما يتعامل الفرد مع شخص ويحبه ، فإنه يميل إلي إدراك طباعة أكثر من إدراكه حياته العاطفية أو الباطنية التى تؤدى إلى مثل هذه الطباع أو تلك الطريقة فى السلوك .

إن الفعل هو ، ما أريده [1] ، والصوت والنظرة ، كلها أمور أبحث عن انسجام إرداتى معها ، ويعتبر العرفان بالجميل مثالا آخر للإدراك الناقص «للجار» الذى قد يصاحب إدراكى له بوصفه كائنا عاقلا ، فعندما ما أقوم بكتابة بعض الكلمات المعبرة عن عرفانى بالجميل فإنى لا أكن شعورا بل احتراما وإعجابا لشخص لا أعرفه معرفة كاملة ، أشعر برغبة تقديم خدمة له ، إذا أمكن . لماذا ؟ أبسبب إدراكى لطبيعته الحقة وحاجاته بوصفه كائنا مثلى ؟ ، هل أشعر بضعفنا المشترك وآمالنا المشتركة ؟ أتخلصت من وهم الأنانية الذى يفصل بيننا ؟ أسف لاعترافى بأن ذلك لم يتحقق . إن وجود هذا الكائن لا يزيد أو ينقص عن إدراكي الخارجى للعامل الذى يقوم بتركيب الأدوات الصحية أو إدراكى للعصا التى أتوكا عليها . فلا أفكر فى حياته الباطنية على الأطلاق . ولا يزيد إدراكى عن

---

(١) « أهب لك كل ما قد أحصل عليه من أرض الأحلام .

من أجل لمسة من يدها على خدى »

إدراك هيئته الخارجية . ومع ذلك أراه يخاطبنى فى خطاب رقيق ، يعبر فيه عن اهتمامه ببعض آرائي ، ويعبر عن رغبته في مساعدتى . فأشعر بغبطة ذاتية من هذا العرض بالمساعدة ، وبشعور عزيزى بأنه يتطلب نوعا من التعويض ، وبسعادة حيوانية بوجودى فى صحبة حميدة . فلا يكون العرفان بالجميل هنا ، نوعا من العاطفة الأخلاقية .

وإن كانت عاطفة التعاطف تميل دائما إلى إدراك الجار إدراكا كاملا ، يشمل الجانب الباطنى من وجوده ، فإنها تفعل ذلك بصورة غير مؤكدة ، سبق شرحها فى الفصل السابق ، وفى جميع الأحوال لا يمكن اعتبار التعاطف مؤديا بالضرورة لاكتشاف البصيرة .

وهكذا فى نهاية دراستنا لأوهام الأنانية ، نكتشف من هذه الأمثلة والتوضيحات ، أننا نميل بطبيعتنا لإدراك الحياة العقلية لجارنا بوصفها قوة تؤثر علينا ، وليس بوصفها حياة لها خبرتها الباطنية وكيانها وغايتها فى ذاتها ، أو بوصفها إرادة ، لذلك نميل إلي التعامل معها تعاملا خارجيا ، ولا نهتم بطبيعتها الحقة ، وتبدو لنا مقاومة وتوظيف هذه الحياة لخدمتنا أو هزيمتها أهدافا ومسائل بديهية للتعامل معها ، أما مسألة احترامنا لمشاعرها الداخلية وخبراتها فإنها تبدو لنا عملا لا قيمة له . ويمثل ذلك الوضع البيئة الخصبة لوهم الأنانية .

فإذا ظل إدراكنا محصورا في نطاق ومجال عواطف الفهم العام وإحساساته ، فلن نستطيع الفكاك من كل ذلك ولذلك يخاطب فكرنا النقدى الفهم العام قائلا : إن ما تظنه إدراكا ليس إدراكا كاملا ، علينا أن نسعى لمعرفة الأكثر ، وإلا فلن نستطيع التخلص من الغموض وعدم الاتساق تكون أمينا مع نفسك أيها الفهم العام . ألا تنظر لجارك نظرتك للأشياء الجامدة الميتة فلا تراه إلا مجرد آلة ، لا أحاسيس ومشاعرلها ، بل مجرد مصدر لطاقات معينة ؟ فنسأله : يجب الفهم العام « كلا ، ألا يكون كائنا واعيا أدرك أفعاله ؟ » ، نعود نسأله « أتعلم إذن أنه كائن "مريد" ، وله إرادة ، ثم لا تدرك معني هذه الإرادة التى لدية ، وأنها لها خبراتها ؟ » يجيب الفهم العام ، « كلا ، إذا كان يريد كما أريد فليس له خبرات ، مثل خبراتي » . نرد عليه « عليك إذن أن تدركه إدراكا كاملا ، وتدرك هذه الإرادة وترى ما سوف نشعر به ، ونستنتجه » . ونؤكد هنا أن الفهم العام بمجرد إدراكه لجاره إدراكا كاملا ، يجيب ببساطة قائلا : إنه شعر بأنه يتمتع بوجود حقيقى وأنه يصبح موضوعا لاهتمامى ، مثلا أكون موضوعا لإهتمامه ، فى حالة تأثيرى فيه فحياتنا حياة واحدة » . هذا ما يجب أن يراه الفهم العام ، إذا أدرك جاره إدراكا كاملا . فإذا أدرك نشاطه وعمله ، وعادة ما يحدث ذلك ، عليه أن يسعى لإدراك خبرته وبمجرد أن يسعي

لإكمال فعله الإدراكي الناقص ، الذى يتجه من خلاله إلى إدراك إرادة الجار ، فإنه يدرك خبرة جاره إدراكا كاملا وربما تتعثر عملية الإدراك بسبب الشفقة ، أو بسبب الضعف الذي يصاحبها دائما ، ولكن عندما يتم هذا الإدراك ، يجب أن يكون واضحا ونابعا من طبيعتنا العقلية . إن أى شئ ندركه إدراكا جزئيا ، نكون علي استعداد إما التخلص منه كلية ، إكماله والانتهاء منه فعزمنا على التعرف علي وجود شئ ما ، لا يمكن أن يظل مشوشا أو متناقضا ذاتيا ، إذا ما أدركنا أين يكمن التناقض والخلط . ولما كنا ببساطة لا نستطيع التوقف عن إدراك جارنا والتعرف عليه ، فلابد أن نصمم بالضرورة ، بمجرد اكتشافنا تناقض إدراكنا الطبيعي ، على إكمال معرفتنا وإدراكه إدراكا كاملا .

ذلك تفسيرنا للعملية التي يمكن أن تحدث لكل فرد منا إذا ما تلاءمت الظروف . فنرى فى هذه العملية البداية الصحيحة لمعرفتنا لواجبنا تجاه الآخرين ، ويستطيع الطفل تعلمها ، إذا تلقي التربية المناسبة . وهى نفس الطريقة التى نحاول بها تلقين السلوك الأخلاقى بطريق عملية فنحاول لفت نظر الفرد إلى أعماله ، عندما يتأذى منها الآخرين . ولكن الأخلاقيين أهملوا التفرقة بين هذه العملية وعاطفة التعاطف بكل أوهامها . ولقد حاول بحثنا هذا ، شرح هذه العملية الإدراكية الكلية وتمييزها عن التعاطف واعتبارها بداية للمذهب الأخلاقى بوصفها أعظم إنجازات البصيرة أو الحدس الخلقى .

ولكن عندما نقول إن الفهم العام لابد أن يدرك هذه البصيرة أو يصل إلي ذلك الحدس ، تحت شروط معينة ، فإننا لا نعنى القول أن الإنسان بمجرد اكتسابه البصيرة ، سوف يستمر يسلك فى ضوئها من الآن فصاعدا . » حقيقة أن العزم على إدراك الجار ، يعنى العزم على معاملته بوصفه كائنا له وجوده الحقيقى أى معاملته بإنصاف وبدون أنانية ولكن هذا العزم أو التصميم يظهر فى لحظة البصيرة وينتمى إليها . تخبو لحظة البصيرة ، يختفى الحدس الخلقى فى لحظة قصيرة . وإذا كان من الصعب التخلص من وهم الأنانية فى حياتنا اليومية فإنه من الصعب أيضا الهروب من الرؤية من خلال هذا الوهم فى لحظة البصيرة . فقد ندرك الوجود الحقيقى لجارنا ، ونصمم علي معاملته مثلما نعامل أنفسنا ، ولكن نعود سريعا إلى حياتنا اليومية ، ونشعر بمرارة الأهواء الوراثية ، وننسى ما قد رأيناه فى لحظة البصيرة . فيصبح جارنا إنسانا غامضا ونعود مرة أخرى إلى الأنانية ويستمر هذا الصراع مادمنا نحيا حياتنا العادية ونعيش لحظات البصيرة مع قراراتها ومشاعرنا الأنانية التى لا تهدأ ، فتلك هى حياتنا .

– ٥ –

ولتوضيح هذه النظرة بصورة أخرى للقارئ ، نسأله أن ينظر بعناية لنوع الخبرة قد

يحصل عليه ، فعندما يحاول إدراك جاره إدراكا كاملا ، أو بالمعنى الذى شرحناه . فلا نرغب منه فى الشعور بالشفقة ، لأنه يصرف النظر عما وراء الشفقة من بواعث ، وعادة ما توجد وراءها بواعث أنانية ، فإن ما يهمنا ، ليس الشعور بالشفقة فى حد ذاته ، بل نتائجها ، التى تحقق لنا ما نسعى إليه . إن كل صور التعاطف مجرد بواعث ، وما نشعر به أو تفكر فيما يجلبه لنا لنا هو ما يكتسب قيمة أخلاقية . ونكرر مرة ثانية ، إن إدراك الوجود الحقيقى للجار ، لا يعنى اكتشافنا لمدى نفعة لنا . فكل ذلك يؤدى إلى الإنانية ويجب أن ندرك وجوده بطريقة مختلفة تماما إذا كنا نتمتع بغيرية حقيقية . فما هو جارنا إذن ؟

نستطيع معرفة ذلك إذا نظرنا الجار بنفس النظرة التى تنظر بها إلى أنفسنا . فمن أنت ؟ انك عبارة عن حالة حاضرة بخبراتها ، وأفكارها ورغباتها . ولكن ما هى ذاتك المستقبلية ؟ أنك إنها عبارة عن الحالات المستقبلية الخبرات المستقبلية والأفكار والرغبات المستقبلية ، التى تفترض حدوثها فى المستقبل ، بالرغم من عدم إحساسك بها الآن ، وترى أنها على صلة حقيقية وأكيدة بذاتك الحاضرة . الآن ؟ ماذا يكون جارك ؟ إنه أيضا كتلة من الحالات والخبرات ، والأفكار والإحساسات والرغبات ، والتى لها وجود واقعى تماما ، مثل وجودك ، وإن كانت الصلة بينك وبينه تشبه إلي حد كبير صلتك بذاتك المستقبلية . إنه ليس ذلك الوجه الذى يحزن أو يفرح لرؤيتك بالرغم من تفكيرك فيه دائما على هذا النحو . وليست اليد التى تضربك أو تدافع عنك أو الصوت الذي يتحدث إليك ، أو الآلة التى تقدم لك ، كل ما تطلبه منها ، إن الحقيقة خلاف ذلك ، إن جارك كائن له وجوده الفعلي ، والمحسوس ، مثل وجودك تماما . ومثلما تكون ذاتك المستقبلية بالنسبة لك ، حقيقية ، بالرغم من عدم إحساسك بها فكذلك يكون وجود جارك وجودا حقيقيا ، بالرغم من أن إفكاره لم تكن على الإطلاق جزءا من أفكارك . فهل يمكن أن تصدق ذلك ؟ أو أثق أنت من معناه ؟ . إن ذلك يعد تحولا كاملا لسلوكك تجاهه . إن ما نطلبه منك ، ليس أمرا عاطفيا ، أو نحثك فيه علي الشفقة ، أو على التعاطف وإنما دعوة لفكر واضح وهادئ .

ولكن قد يقول قائل : لقد فعلت ذلك منذ صغرى . ومن المؤكد أنى لم أكن أعامل جارى بوصفه آلة ، وكنت ومازلت أحترم وجوده . فطالما خشيت عتابه ، وغضبت لرغباته ، وتمتعت بحنانه ، و تأثرت بآرائه . ومع ذلك تصف كل أفعالى بالأنانية » ، نجيبه بأنك فى

اللحظة التي تتعامل معه فيها ، لا تعد متحفزا لإدراكه بوصفه كائنا واقعيا . وغالبا ما تكون عاطفتك مسئولة عن مثل هذه النظرة . فلا تستطيع مبادلته المحبة ، لأنك نسيت من يكون ، أو وجوده الحقيقي . وأصبحت لا تدركه الإدراك الكامل الذى يجعلك تنظر له بوصفه كائنا يتمتع بوجود حقيقى مثل وجودك ، وإنما تدرك منه ما يكفى لأن تكرهه ، أو تتعامل معه ، أو تنتقم منه ، أو تستخدمه كآلة وبوصفه وسيلة تحقق بها غاياتك ومصالحك . فيبدو لك أقل شأنا منك ، ولا يستحق الحياة مثلك . ولا قيمة لرغباته مقارنة برغباتك عادة ما تقول عن جارك ، أنه رمز لعاطفة ، وأن له وجودا حقيقيا مثل وجودك . ولكن هل تكون على وعى وإدراك كامل لمعنى هذه الكلمات وتشعر بها شعورا ذاتيا مثل الذي تشعر به عند الحديث عن ذاتك المستقبلية ؟

إذا كان جارك له وجود حقيقى مثل وجودك ، فإنه يشعر بالحياة والحيوية مثلما تشعر ، ويعانى المشكلات ، وصراع الرغبات والقرارات المصيرية ، يكره الآلام ، ويحب الأفراح . تأمل كل الرغبات والمشاعر والانفعالات والعواطف تأملا شاملا واعيا ، ثم أضف إليه قولك « بأن كل ما شعرت به ، يستطيع أن يشعر به » . فإذا ما فعلت ذلك ، أفيظل وجوده بالنسبة لك ، مجرد صورة ، أو مسرحية هزلية ، أو مأساة ، باختصار أيظل وجوده مجرد مظهر ؟ . إنك تشعر بأن وراء هذا المظهر شعورا غامضا بوجود شئ ما ، وتعرف هذه الحقيقة جيدا وتنظر إلي أفكاره وشعوره على أنها تختلف عن أفكارك ومشاعرك . وتقول إن ألمه ليس مثل ألمى ، فألمه أخف من ألمى » . فجعلته شبحا مثلما يحول الفرد الطائش حياته المستقبلية إلى سراب . وحتى عندما كنت تخافه . أو تخشى ازدراءه ، واحتقاره ، وكراهيته فإنك لم تكن ترى وجوده وجودا حقيقيا مثل وجودك . حقيقة إن ضحكاته ، جعلتك تحمر خجلا ، وتجهم وجهك ، أصابت سخريته حلقك بالجفاف ، ولكن ذلك ما هو إلا رد فعل غريزتك الاجتماعية ولم يكن إدراكا كاملا بحقيقة وجوده . مثلك مثل الطفل الذى يبادل من يبتسم له بالأبتسام فلا يفعل ذلك بسبب إدراكه رضا هذا الفرد عنه ، وإنما بسبب استمتاعه الغريزى بالوجه البشوش . وهكذا بسبب الغريزة والجهل ، تحيا مع جارك ولا تعرفه معرفة كاملة فرغبت له فى الألم ، وأنت لا تعرف ولا تدرك إدراكا كاملا مقدار الألم الذى سببته له . ولم يكن الألم فى حد ذاته ، بل منظر خضوعه ، ودموعه أو الرعب الذى يصيبه . فلقد جعلت من جارك شيئا وليس ذاتا على الإطلاق .

وربما عندما تحب جارك وتشفق عليه ، أو تحترمه ، تزيل مشاعرك حجاب الوهم لحظة قصيرة ، فتدرك أنه ذات حقيقية مثل ذاتك الحاضرة ، ولكن لما كان شعورك الأناني طاغيا فإنك تنسى سريعا ما قد أدركته وقد تجعل منه وسيلة لسعادتك ورغباتك ومن رحمتك موضوعا لزهوك . ومن وقارك غرورا ، فلقد استسلمت للوهم مرة أخرى . فلا تتعجب إذا ما اكتشفت أن الأنانية ، في ذلك الوضع ، تعتبر القاعدة الوحيدة التي يمكن أن تفسر بها مسالكك وتنسى أنه بدون إدراكك لذاتك المستقبلية ، التي لم تتحقق بعد ، تفقد الانانية قيمتها ومعناها ، وتنسى أنك إذا ما سعيت إلى إدراك حياة الجار إدراكا كاملا ، لن تطغى الانانية على حبك لجارك .

فإذا كانت أفعالك تقوم على الوهم بأن ذاتك هي كل شئ فإن الحدس لا يجعلك تشعر بذاتك المستقبلية أو جيرانك ، وتؤكد الرغبة التي توارثتها من أجدادك في صراعهم من أجل البقاء ، على توقع مستقبلك وحدك ، وعلى حبك لصحتك الجسمية فقط ، وتجعل من حياتك الجسمية الحياة الحقيقية والواقعية الوحيدة ، ولكن إذا حاولت معرفة الحقيقة حقيقة أن كل عالم الحياة من حولك عالم له وجوده الواقعي والحقيقي مثل وجودك كل حياة عاقلة بمنظورها فالألم ألم ، والفرح فرح ، وكل شئ له وجوده الحقيقي ، فإن الوهم يختفي ، وترى وحدة كل الحياة في كل مكان ، والوجود المتساوي لكل لحظاتها ، وتصبح مستعدا لتقديرها ، بنفس الطريقة التي تقدر بها حياتك المستقبلية ، ومثلما تدبرت حياتك ، تبصرت العالم . ومثلما يتدبر الرجل الحقيقي حياته المستقبلية ، ويعمل لها ، كذلك إيمان الإنسان المفكر بوجود وحقيقة الحياة العاقلة ، وبأنها ليست مظهرا بل حقيقة وواقعة ، فإنه يرغب مباشرة ، حتى ولو كان في أثناء لحظة البصيرة فقط ، في خدمة هذه الحياة .

وهكذا يختفي وهم الأنانية من بين أفكارك الحاضرة ( وإن كان ذلك لا يعني اختفاءه إلى الأبد ، فأنت ابن الأهواء ) ، بمجرد اكتشافك لما قد حجبته عنك الأنانية فترى الحياة الكلية ككل ، وتدرك وجودها وحقيقتها ، وأفراحها وأحزانها ، ويتوقف الصراع بين الأنانية والغيرية ، لأن الأنانية ما هي إلا الإدراك الجزئي للحقيقة التي تعبر عنها الغيرية تعبيرا كاملا ، تقول الأنانية : سوف أحيا وتقول الغيرية : حياة الآخر مثل حياتي » . فلكي تدرك

ألم الآخر إدراكا حقيقيا ، يعنى التوقف عن الرغبة فيه لذاته فالكراهية وهم . والتعاطف الجبان ، الذى يخفى رأسه خوفا من إدراك ألم الجار وهم إن الغيرية تفي الإدراك الحقيقى للحياة حقه ، وتنشلك من أوهام الإعجاب الذاتى الأعمى ، وتكشف لك في كل جوانب الحياة عن وجود كائنات أخرى فى أرجائها ، وجودا حقيقا ، وعن الصراع الواعى فى كل أرجائها ، للحصول على ما هو مرغوب . فى كل ما تشدو به طيور الغابات ، وفى كل صيحات الجرحى والمعذبين ، الذين يعانون الأسر ، وفى البحر اللامحدود حيث تحيا الكائنات البحرية وتموت ، بين الأجيال المتوحشة من البشر ، وفى قلوب كل الأحباء والطيبين ، فى ظلام القلوب المعذبة للسجناء والأسرى ، وكل الأمراض والأحزان والولاءات واليأس ، وكل ما نعرفه من أقل الكائنات إلى أرقاها ، وأضيق الخبرات وأوسعها ، توجد نفس الحياة الواعية ، الملتهبة المريدة ، تتعدد صورها بتعدد الكائنات ، وجودها حقيقى مثل نور الشمس ، مثل المشاعر التى أشعر بها فى جنبات قلبى فأرفع عينى ، وأنتبه لهذه الحياة ، ثم لك أن تنسى ما قد شاهدته وأدركته ، ولكنك إذا ما خضت هذه التجربة ، فإنك تكون قد بدأت تدرك واجبك .

- ٦ -

ولكن لا يجب أن نخطىء فى تفسير هذه الوحدة التى كشفتها لنا البصيرة الخلقية . والتفسير الصحيح يمكن البصيرة الخلقية من حل كثير من المشكلات الصعبة ، ولكن يجب ألا نتصور أنها تكشف لنا عن انسجام هذه الحياة الفردية ، بصورة مسبقة ، كما يرى الصوفيون . فليس بسبب أن تلك الغايات الأخلاقية ، تكون في حقيقتها غاية واحدة ، وإنما بسبب أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، نقوم بتوحيدها فى لحظة إدراكنا لها إدراكا حدسيا ، فتتوحد كل الغايات ، ولهذا السبب وحدة نرى وحده هذه الحياة . وبهذا المعنى وحدة ، يمكن أن تقدم البصيرة الخلقية لنا حلا للصراع بين الأنانية والغيرية ، وتهدينا إلي أساس لمذهب عام فى الخير الأعلى إن البصيرة الخلقية لا تكشف لنا ، ولا تمكننا من القول ، : إن كل الكائنات تسعى بطريقة لا شعورية نحو الخير الأعلى ، ولكن نستطيع أن نقول فقط :

إن كل واحد منا ، قد بحث واكتشف فقط ما يمثل رغبة حقيقية لديه ، ولا يتحقق الخير الأعلى حقيقة إلا بإدراك صراع الرغبات .

لقد وضحنا هذه النقطة حتى لا نقع في الخطأ الذى يقع فيه الأخلاقيون الذين يصرون على القول بأن الغاية الواحدة التى قالوا بها ما هى إلا ما يسعى له كل الناس سعيا لا شعوريا . وغالبا ما يقول هؤلاء الفلاسفة إنه نسقنا الأخلاقى ليس إلا تعبيرا عما كان قائما هناك وكامنا في طبيعة البشر . فلا ينبئهم بغاية جديدة ، بل يوضح لهم ما كان لديهم ، وطريقة تحققه » . ولقد سبق أن وضحنا زيف هذه المذاهب الخلقية ومظهرها المريب في مناقشة سابقة . لأنها تتأسس في حالات عدة على الوقائع المادية ، التى سبق رفضنا لها ، بوصفها لا قيمة لها ولا فائدة منها في تأسيس المذهب الأخلاقى ، وإذا نظر الفرد نظرة حيادية ، يكتشف سريعا سطحيتها . فهناك الكثير من الغايات المختلفة ، النبيلة والشريرة ، الشيطانية والإلهية ، فكيف يمكن لفيلسوف الأخلاق أن يوحد بينها فى مبدأ أخلاقى واحد ، إلا ذلك المبدأ أو الصيغة المجردة التى سبق أن أشرنا إليها ، وهى أن كل هذه الكائنات يسعون لما يبدو لها مرغوبا . كم يعد من الجسارة أن يقول الأخلاقى لهم إنكم فى الحقيقة لا ترغبون إلا ما قد عرضته فى كتابى عن الأخلاق » والحقيقة أنهم لا يرغبون مثلما يرغب ، وبالرغم من محاولته تحوير الكلمات ، حتى يثبت أنهم لا يختلفون عنه رغبة . ولا يسعون إلا لما قد عبر عنه . فلنأخذ مثلا «جون ستيورات مل » نموذجا لمثل هذا الفيلسوف ، ندعه يزعم السعادة هى الغاية الوحيدة لكل الناس إذا كانت السعادة تعنى أو تشمل تحقيق أي موضوع يرغب فيه الإنسان ، فإن النظرية تصبح قضية مسلم بها ، أو تحصيل حاصل أو نافلة ولا تفيد في تحقيق أى تقدم فى مجال الأخلاق . لذلك يجب أن يدلنا "جون سيتورات مل " على أنواع السعادة ، وعن أى نوع منها أجدر بالبحث عنه . يقول مل » ، كما نعرف جميعا ، بأن هناك لذات عليا وأخرى دنيا ويجب البحث عن اللذات العليا ، قبل السفلي ، أى البحث عن الفكر والكرم قبل البحث عن اللذات الحسية . فما دليله على ذلك ؟ ، دليله أن السعادة هى الغاية ، فذلك أمر نعلمه جميعا ، لأننا حقيقة نسعى لذلك ، ولكن كيف نعلم أن اللذات العليا وليست السفلى هى الغاية الحقة ؟ أبسبب أن الناس يختارونها دائما ؟ فى الواقع أنهم لا يفعلون ذلك ، ولا يختارونها دائما . لذلك

لجأ "مل" لتعديل قاعدته ، بأنهم لا يسعون جميعا لتلك الغايات ، ولكنهم يسعون إليها بمجرد معرفتها . فمعظم الناس يجهلون ما قد يكسبونه من السعى إلي تلك اللذات العليا . وهنا يواجه مل مرة ثانية بالحقيقة المزعجة ، وهى أن معظم الناس الذين قد فضلوا اللذات العليا ، اكتشفوا أنهم قد أحبوها فى لحظات الحماس الشبابى أكثر من حبهم لها فى مقتبل العمر ومن عرف ذلك النوع من السعادة فى شبابه يتخلى عنه فى الكبر ، وتلك مسألة واضحة فى الحياة ومعروفة . فكيف يتفق ذلك مع مذهب "مل" ؟ للأسف أنه لا يتفق ، ولن يستطيع تجاهل هذه الحقيقة إلا بطرق غير منطقية . فمن يعرفون السعادة العليا ، يعرفون أيضا السفلى ويرفضونها ، ومن يعرفون اللذات السفلى ، لا يعرفون العليا ، أو ، إذا كانوا على علم بها من قبل فقد باتت منسية ، أو أنهم إذا لم ينسونها كلية فإنهم قد فقدوا الرغبة فيها . وذلك كما لو كان ، لا يمكن قول مثل هذا القول من جهة اللذات السفلى . وكما لو كان من غير المنطقى قول ذلك ، وظهور نتيجة تخالف ما ذهب إليه مل . والحقيقة أن مل فى جدله مع من تصور معارضتهم له ، قد انتهى إلى اسوأ حجة قد يلجأ لها فيلسوف ، وذلك عندما قال « إن اللذة العليا هى تلك اللذة التى قد يدركها ، من مارس نوعين من اللذات وقارن بينهما » . ولكي يحافظ مل علي وضع أو مظهر من يفسر الناس رغبتهم الحقيقية كان عليه أن يلجأ إلى وسيلة عملية بحته تتعلق بالإجماع لتقرير مسألة نظرية ويعلن بصلافة ، أن خبرة الفرد الخاصة ، لا تصلح معيارا للمفاضلة ولا قيمة لأحكامها ، إلا إذا حصلت على تأييد معظم الناس ، وعلى اتفاقهم معها فى الحكم .

والواقع أن ذلك لا يفيد فى معرفة الخير إذ يعلن الناس فى وقت ما ، "أن سعادة معينة هى الأعلى ، لأنها الأكثر رغبة ، ثم يعلنون فى وقت آخر عن نوع آخر من السعادة على أنه النوع المرغوب فيه فالناس يختلفون فى رغباتهم ، ومن الخطأ أن نوضح لهم واجباتهم ، بأن نقول لهم إنهم كلهم لهم غاية واحدة . ولئن كانت البصيرة الخلقية ترى أن كل أنواع الصراع فى الحياة تتوحد وتصبح واحدة ، فليس بسبب توقف وانتهاء التعارض ، بل بسبب أن صاحب البصيرة الخلقية يدركها جميعا فى لحظة واحدة . ويسعى لتحقيق انسجامهم ولا يمكن القول بوجود انسجام مسبق بينهم ، وإلا فلن يجد صاحب البصيرة ما يفعله ، فلا يجب أن يخدع الفرد نفسه . فالصراع قائم وليس مجرد وهم . ويكمن الوهم حقيقة فى عدم إدراك أى من المتصارعين للحياة الباطنية للآخرين . ولا يمكن التغلب علي هذا

الصراع بين الناس بأن نبين لهم أنهم يرغبون نفس الرغبة أو رغبة واحدة ، وليس هناك صراع حقيقي بينهم .

ولا يعتبر "جون ستيورات مل " الحالة الوحيدة على محاولة إقناع الناس بأنهم دائما يبحثون عن موضوع واحد ، وغالبا ما يدلهم الفيلسوف عليه حتى يمكنهم تحقيق السلام في الأرض . فلقد شرع بنتام ، في نفس المحاولة ، وبين بأسلوب الفظ ، ويحجج باطلة ، مثل تلك التي يتهم بها خصومه ، بأن كل الناس بنتاميون أن اللذة هي الخير الأوحد . وحاول سبنسر بدوره تعريف الخير تعريفا لا يتفق فقط مع ما هو شائع ومعروف عن معنى الكلمة ، وإنما يتفق مع مفهومه الخاص عما يشكل الخير ، وإذا ما قال أحد بتعريف لا ينسجم مع تعريفه فإنه يؤكد على أن هذا الرجل سوف يصل في النهاية إلى تأكيد تعريفه وأحيانا يجادل بأن ما يقول به هذا الفرد ما هو إلا مفهوم بدائي عن الخير ، أو أنه تعريف لا قيمة له لذلك كان برهان سبنسر علي طبيعة المثل الأعلي بسيطا وسهلا ، حتى إنه عندما تعرض للتشاؤم فيما بعد ، لم يجد أي صعوبة في القول بأن الإنسان قد يصاب بالتشاؤم عندما يعتقد أن المثل الأعلى الذي قال به سبنسر ، لا يمكن تحقيقه . فالبديهات يمكن الإعتماد عليها وتوظيفها عندما نشاء .

إن إهمال المثل العليا التي قد لا تتفق مع المثل الأعلى الذي يؤمن به الفرد ، لا يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الحقيقي ومع ذلك فقد ظهر هذا الاهمال في أيامنا هذه بصورة واضحة ، خصوصا عندما يسعى الفرد أو يتظاهر ، مثلما فعل وتظاهر السيد " كليفورد " بأن علم الأخلاق لا يقوم ولا يتأسس إلا على مناهج العلم الطبيعي ، وتشبه مثل هذه المحاولات من يحاول صنع قارب بخاري ، فيضع الآله البخارية في الماء أولا ، ثم يشرع في صنع القارب فوقها ، حتى يستطيع قيادة القارب بها . حقيقة يوفر لنا العلم الطبيعي وسيلة لا يمكن الإستغناء عنها للأخلاق التطبيقية ، مثل الآله : البخارية للقارب . ولكن يجب علينا أولا تجهيز القارب للآلة ، والمثل الأعلى للعلم الذي يقوم بتطبيقه إن كل هذه المحاولات التي تبدأ بالأساس العلمي ، محاولات تخفي عجزها وراء مظهر اللجوء إلى « الحقائق التي يكتشفها العلم عن الطبيعة الإنسانية ، والبناء الإجتماعي ولكن الملاحظ أن هذه الوقائع تكشف عن صراع لا يتوقف بين الغايات الإنسانية ولا تؤكد وجود مثل أعلى واحد يتفق عليه الناس ، ثم نجد الأخلاقي العلمي يحاول بكل الوسائل أن يبين أن هناك

غاية واحدة يسعى لها كل الناس بالرغم من مناقضة الوقائع لوجود مثل هذه الغاية . فتصاب محاولته بالفشل ، فمن منا يستطيع تحديد هدف واحد لحياته ، حتى يمكن القول بأن حياة الناس كلها هدف واحد ؟

ولا يمكن القول : إن هذه النظرة الخاطئة تخص فلاسفة الأخلاق المحدثين فقط ، إذ كان المبشرون الأخلاقيون منذ سقراط ، يصرون ويؤكدون في مواقف عدة ، ومن أجل إقناع الناس ، أن الإنسان دائما يجهل ماذا يريد ، أو يرغب . وتلك نظرة خاطئة . فقد يريد الإنسان شيئا ، ويعرفه جيدا ولا يوجد حد معروف للرغبة ، وعدم إستقرار الإرادة الإنسانية ، فإذا ما صادفت إنسانا يرغب شيئا ، فالتعليق العام والمعروف أنه سوف يتوقف على هذه الرغبة بكذا وكذا ونادرا ما تحصل على معرفة وتحليل نهائي للباعث على مثل هذه الرغبة .

والحقيقة أننا لم نؤسس منهبنا الأخلاقى على مثل هذه التحليلات أو أي منها بل ولم نقل : إنه من الممكن لأى فرد منا أن يحصل على البصيرة الخلقية ويحتفظ بها فى نفس الوقت ، ونلخص مرة أخرى وبصورة مختصرة موقفنا كما يلى :

١ – أن البصيرة الخلقية أينما وكيفما تأتى ، تتمثل فى إدراك الطبيعة الباطنية الحقة لإرادات متعارضة معينة كائنة فى هذا العالم بالفعل .

٢ – إن البصيرة الأخلاقية المطلقة ، التى نستطيع أن ندركها ، ولكن لا نستطيع الحصول عليها كاملة ، سوف تدرك الطبيعة الداخلية الحقة لكل الإرادات المتصارعة فى العالم .

٣ – تتضمن البصيرة الخلقية بطبيعتها ، عند الذين يحصلون عليها ، الرغبة في تحقيق الإنسجام بقدر الإمكان ، بين الإرادات المتصارعة والكائنة فى العالم ، والتى يتم إدراكها فى لحظة البصيرة .

٤ – إذا كانت البصيرة تهتم مباشرة بإرادتين متعارضين ، مثل إرداتى وإرادة جارى ، فإن هذه البصيرة تتضمن الرغبة فى الفعل ، كما لو كنت أنا وجارى ، كائنا واحدا يحوى رغباتنا نحن الاثنين معا .

٥ – وإذا كانت البصيرة الخلقية بغايات عامة متصارعة ، تعبر عن نفسها فى أنماط من السلوك ، فإنها تتضمن الرغبة فى الفعل ، كما لو كان الفرد الذى يدرك هذه الرغبات المتعارضة ، يحوى حياة كل هذه الرغبات ضمن وجوده الخاص .

٦ – حينئذ تتضمن البصيرة الخلقية الرغبة فى الفعل وتضع في اعتبارها كل نتائج الفعل على كل الغايات التى قد تتأثر بهذا الفعل .

٧ – تعارض البصيرة الخلقية كل صور الدجماطية الأخلاقية التى تقول بغاية أخلاقية واحدة فقط تنهض البصيرة الخلقية من الوعى بأن هذه الغاية الواحدة ، ليست الغاية الوحيدة الفعلية . ولئن أدركت الدجماطية الأخلاقية هذه الحقيقة ، ولذلك كرهت أو لعنت الغايات التى تعارضها فإن هذه الكراهية ليست نقصا فى الإدراك لذلك تقول البصيرة الخلقية لأصحاب الروح الدجماطى » مادمت تبحث عن سبب للإيمان ، الذى تشعر به ، فإنك لابد أن تسلم بوجودى » تقول البصيرة الخلقية لنفسها » يجب عليّ ألا أعود إلي وجهة النظر الدجماطية ، ولذا تصر البصيرة الخلقية على الالتزام بالتأكيد دائما على خطأ الدجماطية

٨ – إن البديلين الوحيدين للبصيرة الخلقية هما :

(أ) المذهب الدجماطى الأخلاقى الذي يرفض تماما كل محاولة لوضع أساس للأخلاقية غير رغبته الخاصة غير المنطقية .

(ب) المذهب الشكى الأخلاقى ، الذى كما قد لاحظنا ، ليس إلا الصيغة أو الصورة الأولية للبصيرة الخلقية والتى يتم الإنتقال منها بالتأمل لتحقيق البصيرة كاملة .

٩ – لا يوجد هناك أى وسيلة للتمييز بين الصواب والخطأ ، إلا ما تقول به المذاهب الدجماطية بوصفه الغاية الأخلاقية الوحيدة من ناحية ، وما تقول به البصيرة الأخلاقية من ناحية أخرى ، وتبينه بوصفه تعبيرا عما تضمنه .

لذلك فإن النتيجة إلى انتهينا إليها هى أنه لك أن تظل على ضلالك ، فليست لدينا الوسائل التى تخلصك منه ولكن إذا رغبت معرفة كل الحقيقة الأخلاقية ، فلن تجدها إلا فى البصيرة الخلقية وكل ما عداها ما هو إلا رغبتك الخاصة ، ولكى تحقق البصيرة الخلقية ،

لابد أن يكون لديك بالفعل الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة ، بوصفها كامنة بين الغايات المتعارضة والمتصارعة لمذهبين أو أكثر فإذا ما تم ذلك ، تكون البصيرة الخلقية الناتج الضرورى ، حتى للمذهب الشكى ذاته .

يجب أن تعرف أيها القارئ الكريم ، بعد هذا العرض المتحمس أننا قد حاولنا رسم صورة أولية أو عرض الجانب الأولى من البصيرة الخلقية وماتزال الوحدة التى طالبنا بها وحدة فارغة ، وتحرر سلبيا من الصراع ولكى نبين القيمة الحقيقية للنظرية كلها ، يجب أن ننتقل من العناصر الأولية للواجب إلى مفاهيم أكثر تطورا ، ولابد أن يتم تطوير البصيرة الخلقية حتى تدلنا على تنظيم الحياة ، ولابد أن تمتلىء الوحدة الفارغة بمضمون أو محتوى ، ونوضح بطريقة عملية محسوسة العمل الذى يمكن لأصحاب البصيرة الخلقية القيام به .

# الفصل السابع

# تنظيم الحياة

« إن الحرية الحقيقية هى الحرية الأخلاقية فلا تسعى الإرادة إلي غايات شخصية ذاتية ، وإنما يكون لها مضمون عام يتضمن غاياتها »

"هيجل – الموسوعة"

نجونا من الشك على غير توقع بنفس فعل الشك ذاته ومن التفكير فيه ، وكان الوصول إلي الحقيقة فى بحثنا مثل الوصول إليها فى كل بحث فلسفى ، لا يتم برفض وإحتقار الشك بل بقبوله ومعايشته والاستغراق فيه ، حتى يتحول من مجرد كونه عنصرا أو جزءا من فكرنا ، ليصبح عنصرا أو جزءا من حقيقة أعلى لذلك لا ندافع عن مذهبنا والمبدأ الأخلاقى الذى نكرنا أنه بديهى وواضح لأصحاب الضمائر الصالحة ، أو أنه له قيمة خاصة فى ذاته ، أو أنه مبدأ يحظى باحترام وقبول العامة من الناس إننا نقول فقط « اك أن تشك في المذاهب الأخلاقية وشكك ذاته ، إذا كان شكا أصيلا حقيقا ، ومستمرا وشاملا وقاسيا فإنه سوف يقودك إلى المبدأ الذى نقول به » . لقد إكتشفنا هذا المبدأ من الشك الكلي ، وهذا النهج هو ما يميز مناقشتنا السابقة . لأسس الأخلاق ، إن القول بأن الإنسان العادى ، أو القديس أو النبى الملهم ، أو الشاعر العظيم ، أو حتى القارئ نفسه ، يتحمس لمثله الأعلى أو يتمسك به مسألة لا تبرر وجود هذا المثل الأعلى . ومع ذلك كانت التبريرات التى قال بها الأخلاقيون ، تقترب أو تتشابه فى طبيعتها تلك . فإذا كنا قد وفقنا فى منهجنا ، فذلك بسبب شكنا الكامل والحر فى كل المذاهب التى تتظاهر بالدفاع عن الخيرية لقد اكتشفنا طبيعة الإرادة الكلية المطلقة ، من التساؤل والبحث فى دلالة وقيمة كل الإرادات الفردية .

ولكى يصبح مثلنا الأعلى عاملا فى العالم ، لابد أن يحل لنا بعض المشكلات الأخلاقية الملموسة ، التى تزعج الإنسان بالفعل ، بل ويجب أن تهتم مناقشتنا الحالية

ببعض نتائج المبدأ الأخلاقي العام ، لأن فلسفة الدين ، في بحثها عن مثل أعلى للحياة ، لا ترغب في مثل مجرد إنما ترغب في مثل مرشد قادر على التوجيه فما العمل الذى يطالبنا به المبدأ الخلقى ؟

وربما ، وكما هو واضح ، يمكن أن ننظر للمبدأ بطريقتين فإذا كنا نعنى بالبصيرة الخلقية ما قد عرض فى الفصل السابق ، وبالأخص ، التبصر بحقيقة وجود الإرادات الواعية الأخرى بجانب إرادتى ، مع الإدراك الكامل لهذه الحقيقة ، فإنه يمكن تصور المبدأ الخلقى ، يقول لكل منا « احصل على البصيرة الخلقية وحافظ عليها بوصفها خبرة ، وأبذل أقصى ما تستطيع لنقل هذه الخبرة إلى الآخرين . ومن جهة أخرى ، وبنفس القدر ، يمكن تصور أن المبدأ الخلقى يقول لنا : أفعل ما تمليه عليك البصيرة الخلقية ، وكما قد شرحنا من قبل ، عندما تستطيع توحيد ذاتك مع كل الإرادات المتعارضة التى تتعامل معها ، عليك أن تسلك طبقا لما تمليه عليك الإرادة الكلية التى قد تكونت لديك لذلك فهناك فئتان من الواجبات الإنسانية ، الأولى صورية موقتة ، والثانية دائمة . ولكى نبين التطبيقات العملية لمبدئنا الأخلاقى ، علينا أن نتناول هاتين الفئتين من الواجبات بالشرح والتوضيح .

- ١ -

وتضم الفئة الأولى الواجبات التى تتعلق بالتربية الأخلاقية لجيلنا . فقد كنا ومازلنا كائنات ناقصة عمياء . فإذا كانت هناك فرصة ، لأن يسلك كل فرد منا ، و يكون مستعدا للسلوك ، طبقا لما تمليه البصيرة الخلقية ، فإن هذه الفرصة أفضل من الناحية الأخلاقية عن أى حالات أخرى لذلك فإن المطلب الأول الذي تأمرنا به البصيرة الخلقية بمجرد اكتشافنا لها : هو أن نعمل على زيادة عدد من يمتلكون البصيرة . وهذا بالطبع مطلب يتصف بالصورية وذو طبيعة مؤقتة . والمسألة هنا تصور إنسانا أعمى يحيا وسط مجموعة من العميان وقد استطاع فجأة ، وبصورة سحرية ، أن يغتسل فى نافورة سحرية وأن يحصل على القدرة على الإبصار للمرة الأولى بأفضل صورها وقوتها وكمالها . فيحدث نفسه قائلا : « كم عظيمة هذه الحاسة الجديدة ! (هذه أول مرة يبصر فيها) ، ولكن لأى غاية يجب أن استخدمها ؟ . أولا يجب أن أستعين بها فى إرشاد الآخرين من العميان إلى النافورة ، فيغسلون عيونهم ، حتى يمكنهم رؤية هذا العالم الرائع » ، ولكن قد يعترض

معترض فيقول ، إذا كان الاستخدام الوحيد للرؤية هو نقل هذه القدرة على الإبصار للآخرين في فائدة القدرة نفسها فلا يمكن أن تكون الغاية الوحيدة للرؤية هي مساعدة الآخرين علي الرؤية ، وإلا فما الخير الذى يصيبه كل من تتبع نفس القاعدة وسلك نفس السلوك؟ . الإجابة واضحة : « عندما نحصل جميعا أو يحصل معظمنا علي القدرة على الإبصار ، نستطيع أن نستخدمها في تحقيق أغراض أخرى . ولكن لأن هذه القدرة تعتبر أفضل القدرات على تحقيق هذه الغايات الأخرى ، فإن أفضل استخدام مؤقت لها ، لا يكون في استخدامها لتحقيق هذه الغايات ، وإنما بذل مزيد من الوقت في محاولة زيادة عدد من يمتلكونها وعندما يتم تحقيق ذلك ، يمكن البدء في استخدام القدرة في تحقيق غايات أخرى » . وهكذا يمكن تشبيه هذه الحالة المفترضة التي يتم فيها الحصول المفاجئ على حاسة جديدة ، تحقق قدرة جديدة في لحظة واحدة بطريقة إكتساب البصيرة الخلقية . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الهدف النهائي للحياة ، هو مجردنشر القدرة علي إدراك الإرادات التى تحيا حولنا، وإنما يجب على الأقل أن تؤسس طريقة العمل التي تحقق انسجام أفضل بين الارادات هكذا يظهر أمامنا واجب محدد ، وإن كان مؤقتا وأوليا . لأنه لا يمكن تحقيق الانسجام ، ولو بصورة جزئية ، ولا يمكن تطوير النشاط الإنساني الأخلاقي ، ولو كان تطورا ناقصا ، حتى يحصل عدد كبير من الناس ، على أول مطلب أساس للوعي الأخلاقي ، وهو القدرة على رؤية وقائع الحياة الإنسانية كما هي كائنة بالفعل . فمادام الإنسان ، مسجونا في إرادته الفردية ، فإنه لا يمارس الخيرية عن مقصد ووعي واضح بها ، وإن كان قد يمارسها بصورة غريزية . الأمر الذى يجعله يعتمد على التقاليد التي غالبا ما تكون غامضة وعلي الضمير الذى غالبا ما يكون متميزا وقاسيا وعلى إيمان غامض وعلى العاطفة التي تعد أسوأ أنواع وسائل الإرشاد ، وإذاكان ما يفعله خيرا أو شرا ، فإن الملكة المسئولة عن أفعاله لا يمكن وصفها بأنها ملكة أخلاقية أصيلة لذلك تعد البصيرة الخلقية المطلب الأولي الأساسي ، لتحقيق الغايات الأخلاقية للإنسانية ، على الأقل في جانبها الصوري ، بوصفها قدرة أو ( ملكة) إنسانية وبوصفها خبرة حيانية وعندما يكتسب عدد كبير من الناس هذه البصيرة ، وتلك القدرة ، فإنه يمكن الأخذ بالواجبات العملية والمحسوسة ، وحتى يحين ذلك الوقت ، فإن الهدف الأكبر ، يجب أن يكون هذاالهدف الصوري المؤقت ، وهو نشر البصيرة الخلقية بين الناس ، وبذلك يتمهد الطريق لمعرفة الخير الأعلى ، وإذا ما عرضنا الموضوع بصورة أخرى ، فيمكن أن نقول ،

أن البصيرة الخلقية ، بإصرارها على الحاجة لإنسجام كل الإرادات الإنسانية ، تبين لنا ، أنه مهما كان خير الإنسان الأعلى ، فإننا لا نحققه فرادى ، لأنه يتضمن الانسجام ، فلا يمكن إذن أن يحصل أى منا على الخير الأعلى وحده ، أو منفردا ، فإنما يتعاون الناس للحصول على الخير ، أو يفقدون الأمل فى تحقيقه . لذلك يعتبر الحس الإجتماعى ، والقدره على العمل الجماعى ، مع إدراك واضح لأسباب ذلك العمل باعتباره أول الحاجات الإنسانية . إن اهتمام الإنسانية ، لا يكمن فى الخير الذى قد يحصلون عليه ، وإنما يكمن فى كيف يحصلون على الحاسة الوحيدة التى يستطيعون رؤية الخير بها .

ونستطيع الآن البحث عن القاعدة الحياتية التى يمكن أن يقدمها لنا هذا الواجب والتى تتمثل في الأمر الأول الذى يطالب الفرد بنشر البصيرة الخلقية فى حياته وبين الناس . وبذلك لا تصبح النتيجة المباشرة لهذا الواجب أن يسعى الفرد لتحقيق سعادته أو سعادة غيره من الناس . حقيقة قد يكون مطلوبا منه تحقيق السعادة سواء لنفسه أو للآخرين ، ولكن ليس بوصفها غاية بل وسيلة ، خصوصا بالنسبة للحالة الراهنة للعالم فاليوم ليس يوم سعادة ، بل يوم عمل ، ولا تعد السعادة جزءا من هذا العمل ، إلا إذا كان هذا العمل يسعى لزيادة ونشر وتقوية البصيرة الخلقية . وهنا يصبح لدينا المعيار العملي لإختيار وحسم كل التساؤلات المتعلقة بمدى صحة أو خطأ مذهب اللذة . ويعد هذا المذهب أحد النتائج المترتبة على الفهم الناقص للبصيرة الخلقية . وينبثق هذا المذهب من الاعتقاد فى محبة الناس للسعادة . وبإدراك ذلك ، يقول فيلسوف السعادة العامة ، عليك أن تسعد الناس قدر إمكانك . ولكن لا يمثل المذهب بالطبع الحقيقة المباشرة للعصر الراهن ، بصرف النظر عن تحقق أو عدم تحقق السعادة فى المستقبل لأن العمل على زيادة السعادة فى الحاضر ، يعني زيادة العمى الخلقي للناس ، أو جهلهم بمبادئ الأخلاق إذ تميل بعض أنواع السعادة ، إلى افقادنا القدرة على التبصر ، مثلما وضحنا فى فصل سابق . وإذا لم يشعر الفرد بتجربة وبواقعية بحقيقة الصراع بين الإرادات فى هذا العالم ،، فإنه لا يستطيع الحصول علي البصيرة الخلقية . ولما كان الخير الأعلي للإنسانية ، لا يمكن تحققه ، إلا إذا أصبحت البصيرة الخلقية متحققة بصورة عملية ، فإن كل أنواع السعادة التى تحجب هذه البصيرة ، تعتبر من الشرور ، التي يجب علينا التخلص منها . وتصبح كل الخبرات التى تساعد علي زيادة قوة البصيرة الخلقية وإن كانت مؤلمة ، خبرات خيرة

للإنسان ، وإذا لم يكن لدينا خبرات أخرى تؤدى إلي تحقيق هذا الغرض ، إلا الخبرات المؤلمة ، فإن من واجبنا فى تلك الحالة زيادة حدة هذه الآلام .

ومع ذلك نكتشف سريعا عند دراستنا للخبرات العاطفية وفى ضوء معرفتنا بطبيعة الإنسان ، أن هناك حدا للقدرة التعليمية الأخلاقية للألم ومن جهة أخرى ، هناك الكثير من الخبرات السارة التى تفيد البصيرة الخلقية ، وذلك إما بمساعدتها مباشرة ، أو فى إعداد الإنسان للحصول عليها . ولئن كنا قد رفضنا ما يسمى بالأساس العلمى للأخلاق ، لأنه يؤسس الوجوب علي وقائع مادية جافة ، فإنه يمكننا الآن العودة إلي العلم ، لمساعدتنا فى عملنا ، لأن كوننا قد حددنا المقصود بالوجوب ، أو واجبنا ، فإننا أصبحنا نتعامل مع الأخلاق التطبيقية ، ونسأل عن كيف يمكن الحصول على هذه البصيرة الخلقية . ويجب على علم النفس مساعدتنا فى ذلك الموضوع قد إمكانه وهنا تفيد الاقتراحات التى قدمها سبنسر فى كتابه « مبادئ الأخلاق " بالفعل فى المساعدة على تطبيق المبدأ الأخلاقى . ولئن كنا نرفض تماما تصور أن "سبنسر" أو أي معلم آخر قد وضع يده أو حتى لمس المشكلة الأخلاقية الأساسية إذ لقد بدا "سبنسر "مثل الطفل ، يجهل وجود مثل هذه المشكلة على الأطلاق ، إلا أننا سعداء أن نكتشف أن "سبنسر" ، عندما قد قبل بدون برهان ، تصورا أساسيا صحيحا إلي حد ما ، عن المثل الأعلي للحياة ، قد ساهم فى حل مشكلة الأخلاق التطبيقية التى ندرسها الآن . فلقد أمدنا ببعض المقترحات المعقولة لتحقيق هذا المثل الأعلى .

ويظهر الإصرار على قيمة السعادة ، بوصفها مؤشرا على زيادة الحياة الصحية لمن يتمتع بها ، ثم الإستمرار فى هذا الإصرار مادامت السعادة تؤدى إلي الصحة والكفاءة ، ومادامت الكفاءة مطلبا ضروريا لأخلاق عملية مقبولة ، فلابد أن يكون هناك دائما فرض أخلاقي مسبق لقيمة السعادة ، ولكل ما يزيد منها . ويعتبر منهب "سبنسر" إذا ما فهم بصورة محددة ، نتيجة مفيدة ونافعة لما قد أمدنا به علم النفس . ولئن كان سبنسر قد أطال دون داع للإطالة ، فإنه كان محقا فى احتجاجه على الزهاد ، الذين يرون أن الأنسان المثالى يجب أن يكون فقيرا كسولا لا يهتم بالحياة والكفاءة ، ومنعزلا عن الحياة ، الأمر الذى يؤدى إلى اعتلال صحته ، وبالتالى إلى أن يصبح أنانيا . فإن كان ذلك هو ما نعرفه معرفة علمية ، فإنه يعد بلا شك أمرا حسنا ، أن نجده معروضا بوضوح فى مقالة أخلاقية .

ولكن ما النتيجة ؟ . أتعتبر السعادة الغاية الوحيدة للحياة ، إن الإنسان التعيس يصبح مخلوقا مريضا ، لا فائدة منه ، وخطرا على المجتمع ؟ . الحقيقة أن سبب ذلك لا يكمن فى غياب السعادة ، بل فى ضرورة حصول الفرد على البصيرة الخلقية ، وكفاءته فى نشرها فالكفاءة فى تحقيق الغايات الخلقية تعد مطلبا أساسيا ، وإن كانت السعادة ضرورية ، فإنها لا تكون ألا مجرد وسيلة ، وليست غاية فى حد ذاتها . لذلك نقول عليك أن تسعى لتحقيق السعادة للناس ، مادامت سعادتهم ، تساعد على اكسابهم البصيرة الخلقية حقيقة ، وكما يبين لنا النفس قدرة الإنسان على تحقيق الخير ترتبط بعدة أمور منها ، تمتعه بالصحة ، واعتقاد أنه يحتل مكانه الصحيح فى العالم ، ويقدر من الأصدقاء وبعض أنواع السعادة . وعندما ينكر الزاهد مثل هذه الأمور ، فإنه يكاد يمنع نمو البصيرة الخلقية لدى الناس ، بحرمانهم من العوامل النفسية التى تساعد على تكوينها . والحقيقة كل ذلك صحيح ، ولكن يجب ألا يساء تفسيره . إن المجتمع الذى يتمتع أفراده بالبصيرة الخلقية ، لا تظهر السعادة فيه ، إلا بوصفها وسيلة لغاية أبعد وأكبر . فإذا حاولنا إسعاد جيراننا ، وتخليصهم من مصائبهم ، وتحسين أوضاعهم بصورة عامة ، فإننا لا يجب أن نفعل ذلك ، بوصفه هدفا لحياتنا ، وإنما بوصفنا نشارك فى مسرحية كبيرة للحياة الإنسانية ، يحكم هدفها البعيد كل فصولها وتفاصيلها. يجب أن يخاطب " السامرى" الخير الذى يمد يد المساعدة لأحد الفقراء نفسه قائلا « حقيقة أنى أسعى لمساعدة هذا الرجل لإدراكى حاجته . ولكن يجب أن تكون غايتي أبعد من ذلك . فذاك الرجل لا يحيا وحده ، وإنما هو فرد فى جماعة . ولا يكون هدفى من مساعدته . مجرد تحقيق سعادته الفردية ، وإنما هدفى أن أحقق بهذه المساعدة ، وبكل أفعالى ، انسجام النوع الإنسانى . فليست غايتى تحقيق سعادته ، وتركه لحال سبيله ، بل آمل من أن أكون بتلك المساعدة أساعد على نمو وانتشار البصيرة الخلقية » . لذلك بصرف النظر عن سخرية " شوبنهور " من فشته ، فإن "فشته" كان محقا فى قوله أنّ علينا ألا نعامل الإنسان بوصفه فردا ، وإنما بوصفه آداة لتحقيق وخدمة القانون . لذلك يحق لنا ، بل وواجب علينا ، بالنسبة لجيلنا الحاضر ، أن نسعى لتحقيق السعادة ، إذا كان المقصود بها الكفاءة الأخلاقية ، ونشر البصيرة الخلقية .

ولذلك يصبح من واجبنا وبالمثل زيادة الألم ، إذا كان الألم الوسيلة الأفضل لتكوين البصيرة الخلقية ، ولا يكون واجبنا فى العصر الحاضر ، أن نقلل من الألم لمجرد أنه ألم فى حد ذاته . وهنا ، علينا أن نعتمد مرة أخرى على علم النفس . فالآلام التى تنمى

البصيرة الخلقية متعددة وغير محددة ، ولم يعرف منها إلا القليل . ومن المفيد حقا أن يبذل علماء النفس مزيدا من الجهد لمعرفة مدى أهمية القوى الخلقية للألم . بل إن ذلك واجب العلماء فى المستقبل . عموما تستطيع القول : إنّ الزهاد قد بالغوا فى كثرة أنواع الألم . والألم الجسدى يمثل نوعا من القسوة ، على الأقل لمعظم الناس . ولا ينمى هذا النوع من الألم البصيرة الخلقية ، إلا إذا تمت الاستفادة من الخبرة الجسدية المؤلمة فى معرفة معاناة الآخرين ، ولا تكمن قيمة هذه الخبرة المؤلمة فى إثارة عاطفة التعاطف ، التى سبق نقدها ، بل تكمن فى مدنا بالوسائل التى نستطيع إجراء تقويم مجرد لمقدار الشر الكامن فى الألم الجسدى . لأن ذلك يمكننا من إدراك قوة الإرادة التى تسعى للتخلص منه ، ومن احترام وتقدير هذه الإرادة والواقع تمدنا الطبيعة أن بخبرات مادية مؤلمة ، تكفى لإدراكنا الآلام التى يشعر به المرء من أنواع العقاب المختلفة ، لا تؤدي إلى تحقيق هدفنا العظيم ، وتذل النفس الإنسانية تهينها .

ويختلف الوضع بالنسبة لآلام عقلية معينة . فكل تلك الآلام التي يشعر الفرد بها والتى يستطيع بها أن يدرك عالم الحياة العظيم من حوله ، تعد شرورا ضرورية . ولابد من اقتناعه ، بأن الإرادة الكلية تحتل مكانا فى باطنه . لذلك وبدون التفكير فى زيادة أو تقليل مقدار البؤس الإنسانى ، نجد أنفسنا نعترض على الثقة العمياء بالنفس والاستغراق الذاتى والأنانية . ولذلك يعد من الصواب أن نسخر من كل متكبر غير واع بغبائه ، وأن ننتقد كل المغرورين مهما كان مقدار الألم الذى قد يسببه ذلك لهم . وأن نشعر بمتعة مستحقة عندما يسقط المتكبر ، وأن يكتشف المغرور أنه لا قيمة له ، وأنه لا شئ . ولهذا السبب ، لا نميل إلى إعطاء الطفل قيمة أكبر مما يستحق ، ونقلل من غروره ، بالرغم من إدراكنا لمدى إحساسه بالألم ويجرح كبريائه . وفى جميع الأحوال ، لا يجب التقليل من الآلام التى تقلل الغرور . ويعتبر النقد الصادق الصحيح واجبا ، حتى وإن كان يسبب ألما للفرد الموجه له النقد فهذا الفرد يكون غافلا عن حياة الآخر ، لأنه مستغرق فى ذاته وإذا كان من الضرورى التقليل من قيمته ، حتى ينتبه لحياة الآخر ، فأنت ملزم بالقيام بذلك ، حتى وإن كان نقدك يسبب ألما نفسيا له ويشعره بأنه لا يساوى شيئا . لأن النقد الذى ندافع عنه ، ليس ذلك النوع من النقد ، الذى يحقق نوعا من الرضا الذاتى للناقد ، وإنما ذلك النقد الذى يقف حائلا أمام كل أنواع الرضا الذاتى التى تحجب البصيرة . فلئن كان الإنسان يشعر بالرضا الذاتى من إحساسه بالراحة ، أو بعد تناول الطعام ، أو فى صحبة

الأصدقاء ، فإنه من الواجب عليه أن يكره هذا النوع من الرضا ، الذى يحجب البصيرة الخلقية ، أو يعلى من شأن إرداته فوق الإرادة الكلية ، فيكتفى بنصف العمل بدلا من إنجازه كله ، فكل ذلك يزيد من الزهو والغرور الباطل . فإذا ما خلصني النقد من غروري ، وإن الناقد بالرغم من قسوته ، يعد من أفضل أصدقائي . وربما الباطل النقد إلى تعاستي ، وإلي بؤسي إلا أنني أصبح أداة تسعى إلى تحقيق غايتها وتقوية ونشر البصيرة الخلقية . قد يكون البؤس سقوطا وشرا في حد ذاته مادامت إرادتي البائسة ، إلى تحقيق تكافح انهيار غرورها ويأسها في عزلتها ، ولكنه يظل خيرا نسبيا ، مادام طريقي للحصول على البصيرة الخلقية واضحا . إن كل الشرور يجب النظر إليها بنفس الطريقة . وبالتالى يضيق نطاق التطبيق العملي للمبدأ النفعي لخيرية اللذة ، في حياة يتم تقويمها اليوم في ضوء هذه المعايير .

- ٢ -

ولكن أيعد مذهب اللذة مذهبا صحيحا ، إذا ما طبق في عالم تحققت فيه البصيرة ، واكتسب كل أفراده البصيرة الخلقية ؟ وإذا بحثنا عن أرقى أنواع النشاط الإنساني التي تتصف بالدوام ، والتي يمارسها الإنسان بعد التحرر من الأنانية ، أفتكون سعادة المجموع هي الغاية البعيدة لأفعال هذا المجتمع الغيري ؟ .

يلاحظ أن هناك بعض أنماط النشاط الإنساني ، التي يمكن وصفها بالغيرية والتي يمكن اعتبارها لمحات أو علامات على نوع الحياة المستقبلية ، التي يمكن أن يتمتع بها أفراد مجتمع البصيرة الخلقية . ويعد الفن والعلم والفلسفة أنماطا لتلك الحياة . ورغم أن مثل هذه النشاطات ما تزال تشكل جانبا محدودا وتمثل نسبة ضئيلة ، من نماذج العمل الجماعي للإنسانية ، ولا تؤثر تأثيرا أساسيا في تشكيل الحاجات الخلقية في الحالة الراهنة ، فإن هذه النشاطات ، قد باتت بالفعل من أرقى أنواع النشاط في حياتنا ولكن السؤال الآن ، اتستمد تلك النشاطات قيمتها هذه من مقدار السعادة التي تحققها الناس أم من شئ آخر ؟ . إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا ، دراسة تعريف النوع الثاني من الواجبات الإنسانية ، أي ما يسمى بالواجبات الدائمة .

لنفرض أن الهدف الأولي والمؤقت للسلوك الإنساني قد تحقق ، واكتسب كل الناس البصيرة الخلقية ، فما الأعمال التى قد تدفعهم هذه البصيرة القيام بها ؟ قد يشعر صاحب مذهب اللذة هنا ، بنوع من التشفي ، وينتقم من إهمالنا له ، وعدم الأخذ بنصحيته . وربما يقول " لقد نحيت آرائى جانبا ، بوصفها لا تحقق إشباعا مباشرا للحاجات الخلقية الملحة . ولكى يتم تحقيق هذا الشرط الصورى للانسجام بين الناس وجهت النصح لفيلسوف الأخلاق أن يوجه كل مجهوداته لتحقيق سعادة البشرية بالحالة المفترضة ، فقد تم تحقيق الغاية العظيمة ، واكتسب الناس الأخلاقية . ومن الطبيعي لا يبقى أمامهم ما يفعلونه ، إلا أن يحصلوا على السعادة قدر الإمكان . وهكذا تثبت صحة أفكارى ، والقواعد التى نصحت بها . ويصبح الفرد المثالى هو من يبحث عن تحقيق أكبر قدر من السعادة ، أو تحصيل السعادة القصوى والمثالية .

الواقع أن هذا الفيلسوف متفائل جدا . وقد يكون لأفكاره عن المرحلة أو الحالة الأرقى قيمتها ، ولكنها تظل أفكارا غير محددة ، على الأقل في جانب واحد ، فعندما تتحدث عن أن كل الناس المثاليين ، فى الحالة المثالية ، يشعرون جميعا بالسعادة ، فإنه لم يوضح ماذا يقصد بالإنسان الفرد على الإطلاق كيف تكون العلاقة بين السعادة الفردية وسعادة الآخرين ؟ . إن ما يؤكده صاحب مذهب اللذة فى الحالة المثالية ، يتحقق الانسجام والسعادة للكل ، ولكنه لا يرى أو يذكر الصعوبات التى يتضمنها تعريف الحالة أو المرحلة المثالية ويزعم ببساطة أنه فى هذه المرحلة المثالية ، هو أنه يكون خير المجتمع ، عبارة عن المجموع الكلى لعدد الأفراد السعداء في المجتمع ولذلك يفترض أنه فى هذه الحالة المثالية يصبح الفرد قادرا على القول بأنه سعيد ، وبالتالى كل من حولى ، يشعرون بالسعادة والحقيقة أن مفهوم الحالة أو المرحلة المثالية التى تشعر فيها كل النفوس الفردية المنفصلة بالسعادة ، ويصبح الخير ما هو إلا مجموع السعادة الفردية ، يعد مفهوما متناقضا ولئن كل الذى يدعى مصداقية وصحة المفهوم ووضوحه بذاته ، فإن من الواجب علينا إعادة فحص هذا المفهوم بعناية .

إذا ما وضع إنسان ما نصب عينه هدف تحقيق السعادة الفردية ، كما يطلب صاحب المذهب اللذى فى الحالة المثلى المفترضة ، أفيستطيع تحقيق هذا الهدف ؟ يفترض الفيلسوف اللذى أن الحد الأخلاقى الوحيد الذى يمنع السعادة الشخصية ، يتمثل فى المطلب الأخلاقى للغيرية ، الذى ، لا يحق للإنسان ، طبقا له ، أن يسعى لتحقيق سعادته الخاصة على بؤس الآخرين ، وعندما تصل الإنسانية للحالة المثلى ، حيث يكتسب الجميع

المزاج الخلقى ويساعد كل فرد الآخر ، ويحصل كل منهم علي السعادة ، فإن هذا الحد أو المانع الخلقى يختفى . ولذا يعتقد اللذى أن القانون الأعلى هو الذي يطالب كل فرد بأن يحصل على أقصى درجات السعادة . ويدرك اللذى السعادة هنا ، يمعنى مجموع الحالات السعيدة التى يتمتع بها الأفراد ولذلك لابد أن يسعى كل فرد من أجل تحقيق متعته ، ولكن بطريقة لا تحرم الآخرين من متعهم . والسؤال الذى نفترضه هو هنا ، ألا يوجد هناك أي حد أو مانع آخر أمام بحث هذا الفرد عن سعادته ؟ ، ألا يكون المثل الأعلى السعادة الفردية ، مثلا مستحيلا ، وليس فقط بسبب أن الأفراد فى الحالة العادية ينقصهم الانسجام ، وفى الحالة المثلى يظل هناك تناقض داخلى وعائق باطنى يمنع الفرد من تحقيق هذا المثل الأعلى ؟ ، ألا تمثل البصيرة الخلقية عائقا وترفض هذا المثل الأعلى ؟ على العموم هناك الكثير من الأسباب المعروفة ، التى تبرر مثل هذه السؤال . ولئن كانت هذه الأسباب لا تبرهن بذاتها على وجود تناقض فى تصور السعادة الفردية ، فإنها على الأقل توحى بوجود مثل هذا التناقض الذاتي .

فأولا : توجد لدينا الحقيقة التجريبية القديمة القائلة بأن السعادة الفردية لم يتم تحقيقها من قبل أى فرد على الإطلاق ، مادام يفكر فيها . فالإنسان السعيد يجب أن يكون قادرا على أن يقول أنا سعيد . ولكنه دائما ما يقصد أنه كان سعيدا ، لأن التفكير اللحظى فى السعادة ، يتداخل فى معظم الحالات مع السعادة ذاتها . وتلك صعوبة داخلية معروفة ، وتعترض دائما اعتبارا السعادة الفردية هى الغاية النهائية للحياة ولن نتوقف طويلا عن هذه الصعوبة ، إذا قد نالت حظها من المناقشة ، ولن نبالغ فى أهميتها . ولكننا نعتبرها أول ما ينبه إلى وجود تناقض داخلى فى المثل الأعلى اللذى للحياة بوجود صراع أكثر عمقا من مجرد الصراع بين الأنانية والغيرية .

وثانيا : نلاحظ أننا عندما يقوم شخص برسم صورة للحالة المثلى للحياة الإنسانية وبخاصة مثل تلك الصورة التى رسمها لنا صاحب مذهب اللذة ، نشعر بنوع من اللامبالاة ، وبعدم أهمية المسألة كلها . وتلك نتيجة غريبة وغير متوقعة . فقد جعلنا صنع السلام ، وتحقيق الانسجام بين الأفراد الغاية القريبة للحياة ، ومع ذلك عندما يتم تصور هذا الانسجام الذى صوره لنا الفيلسوف اللذى فى صورة المجتمع المسالم الذى يسعى كل فرد من أفراده إلى السعادة ، فإننا نصاب سريعا بخيبة الأمل ، ونشعر بالاستخفاف ، وبتفاهة تصور مثل هذه الجماعة المسالمة السعيدة . إن سعادة هذه الجماعة ، لن تكون أكثر من مجرد ضحكات لأصوات سعيدة ، مثل تلك التى يسمعها رجل يتناول طعامه ، فى وقت متأخر من الليل فى أحد أركان بهو فندق ، تصادف مروره به أثناء سفره . فلا تعنيه فى شئ ،

ومجرد أصوات مختلطة ، وضحكات لا معنى لها فى هـذا الوقت المتـأخر من الليل . ومن يبالى أكان أصحاب هذه الكروش الممتلئة هناك يعتقدون أنهم سعداء أم لا ؟ . حقيقة ، يبدو أن هناك نوعا من الإنسجام الذى يمكن إدراكه بصورة عامة بينهم وربما يستمتع الفرد منهم ، إذا كان واحدا منهم أو مشاركا لهم . ولكن من يقف موقف الملاحظ ، ربما لا يرى فى هذه الكتلة المتجمعة من السعادة الفردية المثل الأعلى أو مثال المثل فى الحياة .

إن شعورا كهذا الذى وصفناه ، يصيب كل مطلع علي وصف سبنسر المجتمع المثالي . ولم ينج من الإحساس به كل من تأمل وفحص التصورات التقليدية للجنة ، وحاول إجراء دراسة نقدية متأملة لصور السعادة التى يكثر الحديث عنها هناك . ولقد عرض الأستاذ "وليم جيمس" هذه الاعتراضات التى يمكن أن توجه لمثل هذا الوصف ، في صور وجمل مختصرة فى كتاب عن "إشكالية الحتمية"[1] ونكتفى بنقلها ، لأننا لن نأتى بأفضل منها :

« من المؤكد أن كل فرد منا قد مرت عليه لحظات شعر فيها بالتعجب من التناقض الغريب لطبيعتنا الخلقية . فعلي الرغم من السعي إلي تحقيق الخير الخارجى ، وانتهاؤها ، فإن تحقيقه ، يبدو كما لو كان فيه موتها وانتهاؤها . لماذا يثير أي تصور للجنة أو لليوتوبيا ، فى الأرض كان أو فى السماء ، الملل من هذه النرفانا أو الهروب ؟ . إن الرداء الأبيض ، وعزف آله الهارب فى مدارس الآحاد ، ومائدة الشاى الفخمة التى صورها سبنسر فى " مبادى الأخلاق" بوصفها المردود النهائى للتقدم ، أمور تشبه مواقف وأراء الأغبياء والمغفلين في سذاجتها وبساطتها ولئن كنا نعانى فى حياتنا الراهنة من تلك الفوضى من الآراء والخرافات ، والنجاحات والفشل والآمال والمخاوف ، والأفراح والأحزان ، وبالتالى نتطلع لتلك الصور التي رسمها سبنسر ، فإننا لا نشعر إلا بالملل الذى يملأ صدورنا . إن طبيعتنا القلقة المتصارعة صاحبة الخلق الطيب والشرير والتى عبر عنها "رمبرانت" فى لوحاته فجمعت بين النور والظلمة الفاتحة والغامضة ، لا ترى فى هذه الصور الباهتة ، والألوان الفواتح ، إلا الفراغ والبلاهة ، فلا تتمتع بها ولا تفهمها . فإذا كان ذلك كل مكسبنا ، وغنيمة انتصارنا ، فإننا نقول : إذا كانت الأجيال الإنسانية قد عانت ، وبذل الأنبياء جهودهم واستشهدوا من أجل نجاح وتشكيل جيل من المخلوقات التافهة السعيدة ، الذى يحيون حياتهم دون أحزان ومشكلات ، مكونين نموذجا فريدا فى التاريخ ، لم يظهر

---

١- Unitarian Reoiew for September , 1884 .

فى أى مرحلة من مراحلة ، فلماذا لا يكون من الأفضل خسارة المعركة بدلا من الانتصار فيها ، أو بمعنى آخر ، لماذا لا يسدل الستار قبل إتمام المسرحية ، فلا يقدم الفصل الأخير ، حتى يمكن الحفاظ على قيمة عمل فنى بدأ جادا هادفا رضيا ، من أى ينتهى نهاية تافهة مخيبة للآمال .

ولا يقتصر إحساسنا بمثل هذه المشاعر فى هذه الحالات فقط ، وإنما قد نشعر بها حتى بالنسبة للصورة المثالية للحياة السعيدة التى رسمها لنا "شيلى" فى الفصل الأخير من مسرحة "برومثيوس . حقيقة هناك معان عميقة للمثال النبيل عند شلي ، لأنه يعلن بوضوح ، أن مثله الأعلي الحقيقى هو الإنسان وليس الناس » أو كما عبر عنه فى موضع آخر بقوله :

« روح واحد غير منقسم يحوى نفوسا كثيرة ، تكمن

طبيعته فى تحكمه الإلهى فى ذاته

حيث تنساب إليه كل الأشياء ، مثلما تصب الأنهار فى البحر » .

وعندما يقول ذلك ، فإنه يذهب بعيدا عن المذهب اللذى ، إلا أن هناك بعض العناصر الغامضة فى مذهبه ، والتى لا تعد كافية لتأكيد بعده عن المذهب اللذى كلية . حقيقة يمكن القول : إن تلك العناصر تعد متسقة مع آرائنا ، في حالة نجاح المذهب اللذى فى إقناعنا بعباراته السامية عن اللذة ، كما فعل "شلى" ، إلا أننا عندما نرى الشاعر يمجد اللذة الفرديـــة فى نهاية المشهد ، نصاب بخيبة الأمل ، فنهاية المأساة تافهة ولا تتسق مع البداية .

وعندما ننظر إلى العالم الذى تصوره بداية القصيدة ، نشعر للوهلة الأولى بأنه عالم مرعب محزن كئيب تغلفه الخطيئة القاسية . ولكن سرعان ما تبدأ الصورة فى التحسن حتى أثناء ارتكاب الخطيئة . فهناك المنظر الرائع للعملاق المعذب ، وحلاوة الحب الذاقى الذى أرقه ، ويشعر الإنسان بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعانى من أفعاله السيئة ، فالعالم الذى تحى بتحيا فيهه هذه الأشياء ، ويشعر الإنسان فيه بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعانى من أفعاله السيئة فالعالم الذى تحيا فيه هذه الأشياء ليس عالما لا يطاق . فتأتى النفوس التى تغنى لبرومتيوس المكروب ، عن الأفعال الخالدة

التى تمت على الأرض ، والأفكار العظيمة والعواطف السامية . لقد ولدت كل هذه الأشياء من الصراع ، واحتلت مكانها وسط أهوال سيطرة الطاغية وطغيانه . حقيقية لا يعتبر هذا العالم عالما كاملا ، ويحتاج الإنسان إلى قبس من نور مثل الذى حصل عليه بروميثيوس ، حتى تينبأ بانتصار الإرادة الخيرة فى النهاية ، ولكنه يدرك في نفس الوقت أن هذه الأفعال والمساعى العظيمة للخير ، وهذا الولاء الأصيل والمحبة والبطولة ، يجب ألا تختفى من هذا العالم الكامل الذى قد يتحقق . وعندما ينتصر بروميثيوس ويحصل على حريته ، يجب ألا نهمل هذه الأشيـاء ، مثلما نـهمل الأوانى والأدوات القـديمة يجب المحافظة على روحـها وحياتها ، بوصفها عنصرا فى الحياة الأعلى للمستقبل . فإن كانوا قد استحقوا ، فلابد من وجودهم إلى الأبد .

وأما القيمة الحقيقية لعالمنا هذا الذى مازال مملوءا بالشر ، فإننا قد نعرف عنها شيئا مما حدثنا عنه ، "ديموجورجن" . فحقيـقة ليس لدى هـذا الكائن الغامض ، فلسفة دينية محددة ، يعرضها لنا . وعندما سئل من أسيا وبانثيا ، كان يجيب أسئلتهما البسيطة الواضحة بإجابات غامضة ، إلا أن ما يقوله لنا عن أن الحقيقة العميقة ، لا يمكن تصورها ، أمر يجعلنا نشعر ، بأن هذا العالم المملوء بالمصائب والشرور ، ليس خاليا من دلالة آلهية ، مهما كانت صورة العالم المرئى فى ظل حكم "جوبتر" ، فإن حقيقة الأشياء تحيا فى عالم الأمل والمحبة ، حيث يكون الإله الحق فهناك روح خيرة أبدية ، تسرى وتحيا فوق الكل . واكتشاف كل ذلك فى وسط الشرور ، اكتشاف القيمة الحياة الحقة ، ولعدم عبثيتها .

ولكن ماذا يحدث بعدئذ ؟ . يجيب "شلى" ، أو طبقا لتصوره ، بأن الصدفة التى تحكم العالم ، تحدث الثورة ، ويقذف بزيوس فى الهاوية . ولكن ما الحياة العظيمة الرائعة التى قد تبدأ الآن ؟ . وعندما تتكشف الحقيـقة العميقة التى كانت كامنة وسط وتحت أهوال ومصائب حكم الطاغية ، فما هى اللغة التى يتم التعبير بها عن أمجاد هذه الرؤية السعيدة ؟ لقد أرهفنا السمع ، وأحسسنا بخيبة الأمل لقد سمعنا أن "بروميثيوس" قد نهض من قاع العذاب ، ثم فكر فى الحصول على كهف هادئ ، يقضى فيه المرء وقتا طويلا ويستمتع بالراحة وبصحبة أمرأة جميلة . فهناك يمكث المرء ، ويجمع الزهور ، ويحكى القصص ، ويغنى الأغانى ، ويضحك ويبكى ، وتمضى الساعات وتنساب هارية . ولكن ماذا يحدث لباقى العالم ؟ آه ، العالم ، أنه يصبح ببساطة مجرد مسرح لمثل هذه المتع الفردية ؟ فلكل

فرد كهفه وزهوره ورفاقه وأحباؤه . فهكذا يكون كل شئ . فليس هناك نظام ، فقط مجرد صحبة طيبة ، ومتع جزئية مسلية .

لقد شعر "شلى" أن ذلك لا يمكن أن يكون كل شئ . فأضاف الفصل الأخير من المسرحية وترك لنا صورة غامضة عن حياة المحبة . حيث يشعر العالم كله بالحياة ، وتشارك الروح الكلية فى أنشودة الانتصار . فتشعر كل الكائنات والموجودات ، بالباعث الجديد نحو الانسجام التام ، وبأن نوعا آخرا من الوجود ، قد ينبثق من إتحادها ووحدتها ، نوع أعلى من وجودها ، لا يتحدث فيه الفرد عن نفسه أو غيره حديثا منفصلا ، فليس هناك ، أنت وأنا بل هناك روح واحد غير منقسم ، يحيا فى عدة نفوس » وتنساب فيه الأشياء بعضها إلى بعض ، وتصب فيه مثلما تصب الأنهار فى البحر » . فتدخل فى حياة ذات قيمة متعالية مفارقة ، ومهمة أبدية مستمرة ، تخدم هدفا يصعب علينا نحن الفنانين أن ندركه إدراكا واضحا ويلاحظ هنا أن الشاعر يبتعد كثيرا عن المذهب اللذى ، بالرغم من تعبيراته الشعرية عن المتعة والغبطة . فجاء التصور فى النهاية غير متسق ومتناقضا فنجد كل النفوس الفردية المستقلة ، والحياة الأعلي للروح الكلي المنتشر فى كل شئ ، تتمتع بالحرية والمحبة ، ولم يوضح لنا الشاعر كيف تكون العلاقة الفعلية من تلك النفوس وحياة الروح الأعلى . أهكذا أصبح العالم كله يشعر بالسعادة ، لأن الطاغية لم يعد يتدخل فى متع الناس ، ولم يعد يمنع أحدا من جمع الورود ؟ أو أن المصدر الوحيد لتلك السعادة ، تخلق الناس بخلق العطاء فيهب كل منهم كل شئ لجاره ؟ أو أن المصدر الحقيقى لهذا الكمال ، يكمن وأن هذه النفوس قد تحررت من الكراهية ، وباتت لا تشعر فقط بحريتها ، وإنما بوجود غاية أعلى لحياة كلية ؟ : لقد ألمح شلى لنا ، ولكنه لم يجعلنا نشعر بالنتيجة الحقيقية فدائما ما نجد لدى شلى نظرة طفولية بريئة ، ترى أن الكراهية بين الناس ، هى الشر الوحيد ، وما الخير إلا وجود الرحمة الكلية ، أو نوع من الشفقة العامة . ولئن كان ذلك يمثل بداية البصيرة الكلية ، فإنه لا يمكن القول بأن ذلك هو التعبير الكامل عنها إذ يبدو كما لو كان الخير ، يفقد قيمته إلا إذا هناك شئ وراءه أو يمكن أن يتحقق منه ! أو لن يكون هناك أي قيمة لهذه الوحدة الحياتية ، إلا إذا كان هناك ؛ عمل ما يجب أن ينجز بعد تحقق هذه الوحدة ! أو أن البصيرة الخلقية لا يجب أن تكشف عن وجود أي حقيقة عميقة وراء لحظاتها الأولى !

ويستطيع المرء توقع ما وصلنا إليه بعد نقدنا ومناقشتنا لمشكلة شلى فلقد بات ، واضحا الآن أن البصيرة الخلقية لابد أن تكتمل ، وإلا تفقد قيمتها . فإذا كانت البصيرة

الخلقية ، تطلب منا جميعا ، أن نسلك بوصفنا كائنا واحدا واستطعنا تحقيق ذلك الشعور ، فإنه لا يحق لنا الاكتفاء به التوقف عنده ، ولابد من تجاوزه . وعلينا أن نسأل ما الذى يجب أن يفعله هذا الكائن الواحد ، بعد أن جعلت البصيرة كل الأفراد إرادة واحدة ؟ ولقد بدأنا نرى ، كما وضح عند نقدنا للمذهب اللذى ، أن غاية هذه الإرادة الكلية ، لا يمكن أن تكون مجرد الدعوة إلي فصل الأفراد بعضهم عن بعض مرة أخرى . بل لقد بدت لنا مسألة النفوس السعيدة الملولة ، مسألة تافهة الفهم العام ، بسبب أننا نشعر بضرورة الفهم الواضح الحقيقة ، وخصوصا أن الإرادة الكلية للبصيرة الخلقية ، يجب أن تسعى لتدمير كل ما يمكن أن يفصل بيننا ، أو تحويلنا لمجموعة من النفوس المنفصلة ، وأن تسعى ألى تحقيق غاية أو وحدة عضوية إيجابية أعلى من كل النفوس . إننا ملزمون بأن نجعل الروح الواحد غير المنقسم » مثلنا الأعلى . ولا يمكن أن يكون المثل الأعلي لهذا الروح ، تحقيق سعادة كل فرد على حدة أو مجرد تحريرنا من الكراهية ، وإنما يجب أن يكون شيئا أعلى منا جميعا ، وإيجابيا .

والحقيقة لن يكون في مقدرونا اتخاذ هذه الخطوة إذا كنا قد اتخذنا نهجا آخر غير ذلك النهج أو تلك الطريقة التى اتبعناها . فمثلا يهتم شعورنا بالتعاطف بموضوع فردى واحد لتعاطفنا . والتعاطف مع كل الناس يعنى تمنى السعادة لكل منهم ، وحسب تصوره لها . ولكننا رفضنا مثل هذا التعاطف الوجداني . وقلنا : إن وقائع الحياة ، تبين لنا أن هناك صراعا بين الإرادات ، وإدراك وجود مثل هذا الصراع ، يعني إدراك عدم تمييز إرادة عن الأخرى ، بسبب شعورنا بالاستقلال أو العزلة . إن هذا الإدراك هو الشك الخلقى ذاته ، الذى يعد الخطوة الضرورية الأولى على طريق البصيرة الخلقية الحقة . والشك الخلقي يعنى إدراك هذا الصراع ثم بعد تأمل فى الموضوع ، اكتشفنا أن هذا الإدراك ، يعنى وجود إرادة حقيقية لدينا ، تؤخذ هذه الإرادات المدركة فى وحدة واحدة ، وتطلب وتسعى لإنهاء صراعها. وهذا يعنى إدراكنا لوجود إرادة كلية . ويجب أن يكون باقى مذهبنا ، عبارة عن تطوير لطبيعة الإرادة الكلية . تقول هذه الإرادة لكل إرادة فردية » عليك أن تستسلم لى أو تقول بصيغة أخرى ، دع كل إرادة فردية تسلك ، كما لو كانت كائنا واحدا ، يضم فى ذاته ، كل الإرادات الأخرى . لذلك لا تطلب الإرادة الكلية ، الرضا والإشباع

الوجداني لكل فرد على حدة ، بل تطلب الوحدة العضوية للحياة . وهي وحدة يسعى عالمنا لتحقيقها ، إذا كان الواقع التجريبي ، بالفعل عبارة عن تحقق لذات الواحد ، التي تتطلبه الإرادة الكلية على أية حال لم يعد هذا الذات الواحد يرغب في تقسيم نفسه إلى نفوس تجريبية جزئية فردية ، مثلما لا يرغب في أن ينصب نفسه ، كائنا فرديا ساميا مستقلا تنحني له الرؤوس ويطاع بوصفه الحاكم الأعلى . إنه يتطلب حياة كل النفوس الفردية المستقلة ، وتحقيق الوحدة التي ترغب فيها كل ذات فردية مستقلة لنفسها . إن هذا الأنا يهدف إلى أكثر أنواع الحياة تنظيما ، ولم يعد هذا الهدف مجرد سعي إلى تحقيق الإنسجام ، بل هدف إيجابي يتطلب التنظيم الكامل للحياة .

- ٣ -

ولقد واجه المذهب اللذي والنفعي أو أي مذهب على شاكلتهما رفضا عمليا ، وإن كان هذا الرفض قد أخذ صورة أخرى غير تلك التي تم عرض أسبابها . فكل من حاول تحقيق المثل الأعلي للفردية ، سواء تمثل في تحقيق السعادة ، أو الرضا عن النفس ، أو أقتصر على الفرد ذاته ، أو أمتد إلي آخرين غيره ، إكتشف أنه كلما تمسك بهذا المثل الأعلى ، وبذل الكثير لتحقيقه ، شعر بتفاهة ذلك المثل الأعلى ، وعقمه ، فإذا كان هناك إشباع أو رضا نفسي حقيقي فمن المؤكد أنه لا يتحقق لأي إنسان على هذه الأرض ولا يكون سبب ذلك عدم قبول نظام الأشياء في العالم ، أو وجود تناقض وفوضى في عالم الأشياء ، بل وجود تناقضات داخلية في مفهوم الذات الإنسانية الكاملة نفسها . فدعنا نذكر أنفسنا ببعض هذه التناقضات .

لا يصبح لمذهب اللذة أي معني ، إلا إذا كان وجود الذات الإنسانية الراضية ممكنا من الناحية المنطقية . إن المثل الأعلى لهذا المذهب بكل تشعباته ، لا يخلو من عنصر واحد أساس ، يتمثل في مطلبه بتحقيق الرضا والإشباع للذوات الإنسانية ، وتحقيق كل ما يرغبونه لأنفسهم . لذلك يجب أن يؤكد هذا المذهب ، على أن ما يرغب فيه الإنسان ، يحقق سعادته ورضاه ، فإذا كان في مقدروك من الناحية المادية ، أن تحقق له كل ما يرغب فيه لنفسه ، تكون قد حققت غايته . ولكن إذا كان كل ذلك وهما ، ولا يرغب الفرد حقيقة في رضاه الذاتي فقط ويرغب شيئا أكثر من ذلك شيئا لا يتحقق في مجرد الرضا الذاتي ، ولا يمكن الحصول عليه عندئذ لا يصبح المذهب اللذي معبرا عن حقيقة الحياة . ودائما ما نشعر

بهذه الخبرات المتعارضة في حياتنا الخاصة . فنجد نفوسنا المحدودة ترغب في شيء ما ، وعندما تحصل عليه لا تشعر بالرضا الذاتي على الإطلاق ، بل قد تشعر بفقدان ذاتها . لذلك لا يمكن أن تكون غاية الحياة ، غاية لذية على الإطلاق ، أو مجرد تحقيق اللذه النهائية . لأنه إذا اكتسبنا البصيرة الخلقية ، لا نستطيع أن نرغب في حصول كل ذات ، على أكبر قدر ممكن من اللذات المنفصلة ، بينما في الحقيقة ، لا تسعى أى ذات من هذه النفوس إلي مجرد مجموعة من الاشباعات الذاتية كهذه ، وإنما تسعى إلى شئ وأخر ، لا يمكن تحقيقه أو الحصول عليه في صورة أى نوع من أنواع الإشباع الذاتي المنفصل .

وربما يتساءل القارئ عن البرهان على هذا التناقض الذاتي للرغبة ، الذى : إن كل النفوس الإنسانية تعاني منه . والحقيقة أن البرهان يمكن في الواقعة العامة التى تبين أن شعور الفرد بحياته الفردية ، يعني وعيه بوجود قيد محزن . ودائما ما يلاحظ كل فرد منا ، هذا القيد أو الحد المحزن عند الآخرين أولا . وتعبر المعرفة به عن نفسها في النقد الشخصي . فإذا قمنا بعرض الموضوع أولا في صورته الساذجة ، نلاحظ أن الشخص الملتزم بالمبدأ اللذى في حياته ، وبمحاولة الحصول على أكبر قدر من الإشباع ، لا يشعر بالإعجاب ، تجاه الشخص الذى يتظاهر بأنه قد حقق الرضا لنفسه ، وإنما بقدر كبير من الاحتقار . إذ يرى الإنسان أنه شخص مقيد بقيود خطيرة ، ويشعر بالكمالات التى ليست لدي الآخر وحينئذ يحتقر إعجاب الفرد الآخر بنفسه ، لأنه ببساطة ، إعجاب يقوم على الوهم . وتجده يحدث نفسه قائلا إذا إستطاع أن يرى نفسه ، كما يراه الآخرون ، لا يمكن أن يشعر بالرضا الذاتي » . ولذا يبدو أن النقد ، يهدم مبدأ اللذة . فإذا كان على الفرد ألا يكون راضيا ، عندما يكون بالفعل مشبعا ، وأنه يجب ألا يكون راضيا عن نفسه لأنه ينقصه بعض الكمالات فإن الفكر القائل بأن الذات تبلغ غايتها إذا حققت الرضا النفسى الداخلي ، يتم التخلى عنه لذلك لا يحق للفرد اللذى ، أن ينتقد الإنسان السعيد ، الذي لا يؤذى أحدا بسعادته . فلقد حقق غايته أو اقترب منها ، فدعه وحده . بل ويعد نقده جريمة .

ولكن لا يمكن أن يحدث ذلك ، فالكل يشعر ، أن هذا الرجل لم يصل إلى الغاية الحقة . وبالرغم من أن هـذا الشعور في حـد ذاتـه ، لا يثبت شيئـا ، إلا أنه يُعَدُّ بعـد الإشارة

الأولى لدى كثير من الناس إلى وجود حقيقة أعمق . وعلى أية حال ، سريعا ما تنفذ هذه الحقيقة إلى القلب ، فعندما يشرع فرد آخر في توجيه النقد بدوره إليَّ ، أكون قد مكثت منقبضا ، وحدثت نفسى قائلا ، أيتها النفس كم أنت سعيدة » ثم يجئُ من يقول لى أنت أحمق » وأشير إلى النقض الكبير فى سلوكى ، أو فى خلقى ، أو فى معرفتى فباتت لدى الآن خبرة غريبة بمجموعة من الأهواء المتقلبة . لقد سبب لى هذا الناقد ألما فظيعـا . وربما أشعر بالكراهية نحوه ، ولكن عندما أفكر وأعيد التفكير فيما قاله ، أشعر بصواب نقده أن هذا القيد الكبير موجود بالفعل ولا أستطيع التخلص منه ، ولذلك ليس أمامى إلا الشعور بالمعاناة من وجوده . فإذا لم يكشف الناقد الحقيقة أمامى ، لظللت سعيدا . ولكن بعد أن تظهر الحقيقة ، فإن من العبث التفكير فى العودة لحالة البراءة الأولى التى كنت عليها قبل هذه المعرفة .. فأنا أحمق وجاهل بالفعل ، وكيف أهرب من ذاتى ؟ خللت باللأسف على سعادتى المفقودة ، فى الاقتناع بهذا الكمال الوهمى .

أحقا لا أستطيع العودة إلى الجهل وإلى الوهم السعيد بقيمتى وسعادتى مرة أخرى ؟ . من المؤكد أن ذلك في استطاعتى . وما على إلا تملق ذاتى ، وصب اللعنات على هذا الناقد ، والحديث عن غيرته وغبائه ، وما هى إلا فترة قصيرة من الزمان ، حتى أعود لحالتى الأولى ، حالة الجهل والبراءة . فأنسى النقد ، وأشعر بالسعادة والرضا . ولكن مرة أخرى ، قد تثور ذاتى الواعية على هذه الخديعة . فالنقيصة موجودة ، وأعلمها تماما . أيمكن لجهلى أن يقضى عليها ويمحوها ؟ . فلئن كان الشعور بهذه النقيضة ، أمرا سيئا ، فإن تصور استمرارى فى الحياة ، دون معرفتها ، يعد أكثر سوءا . ولئن بدت حالتى الأولى من البراءة تثير الشفقة ، فإنها تزيد الآن بالفعل من إحساس بالألم ، الذى كان من الممكن أن أتجنبه إذا كنت قد شعرت به فى هذه الحالة الأولى . وأرتعش كلما تذكرت كيف كنت وسط هذا الإعجاب الذاتى ، أحمق طيلة الوقت ، ولا أعرف الناس على حقيقتهم . ولذلك وبالرغم من الألم الذى شعرت به من هذا الكشف ، أشعر شعورا دفينا ، بأنى لا أرغب فى العودة إلى حالة الجهل الأولى ، بالرغم من السعادة التى كنت أشعرها هناك . فلقد كانت جنة الحمقى ، ولكنى استطعت الهروب منها . عرفت نقيصتى ، وفضلت تناول ثمار المعرفة ، والطرد من هذه الجنة ، ولئن كنت أحيا حالة من التناقض . وتتعذب نفسى

الحساسة الحمقاء ، فإننى أفضل الألم والمعاناة ، وأحتقر فكرة الهروب بالوهم أو بالنسيان أو بأى وسيلة أخرى ، ولا أقبل بقل من التخلص من هذه النقيصة والتغلب عليها . بل وأدرك ذلك تماما وأصر عليه ، حتى إذا أدى التخلص من هذه النقيصة إلي تدمير ذاتى . ومن الأفضل معايشة احتقارى لذاتى ، والشعور باحتقار الآخرين ، عن العودة لسعادة الحمقى . أو إذا كانت معرفة حقيقتي ، يصاحبها الإحساس بالفناء ، فمن الأفضل مواجهة الموت ، عن الحياة فى الجهل الخادع آه ، كم أشعر بتعاستى ، فهل من مخلص ؟

أيكون ذلك مجرد انفعال وجدانى ، أم أنه نوع من الفكر والتبصر ؟ . الحقيقة ، بالرغم من أنه ما يزال فكرا ناقصا ، فإنه يعد صورة من صور البصيرة الخلقية . إن الآلام التى نتجت من الشعور بالإعجاب الذاتى تعد فى الحقيقة نوعا من الأعجاب الذاتى نفسه أو من الغرور ، الذى سبق أن احتقرته النفس ، ولكن فقط من خلال هذا الألم ، يستطيع الناس تجاوز الفردية وغرور الإحساس بالتفرد . لأن هذا الحب الذاتى المجروح ، الذى يرفض المداراة ، بالعودة إلى أوهامه القديمة يشبه ما قد وضحه آدم سمث من قبل ، عبارة عن تعبير وجدانى ينتج من وضع أنفسنا فى وضع من يقومون بتوجيه النقد لنا فنرى عيوبنا وحدودنا التى يرونها . وتوحد إرادتنا نفسها بإرادتهم ، لأننا ندرك وجود هذه الإرادة . ولذلك عندما نشاركهم إحتقارهم ، ندرك بصورة جزئية ، ونشارك فى الإرادة الكلية التى تعرف كل الحدود الفردية وترفضها . ونشعر شعورا مباشرا ، ونلاحظ بصورة علمية ، حقيقة وجود قاض عادل فوقنا جميعا ، لا يشعر بالرضا من سعاداتنا الفردية المنعزلة فقط ، بل يطالبنا بتحطيم كل الحواجز والحدود الفردية ولذلك نصبح من الناحية العملية أبعد عن المذهب اللذى بل ونكون قد تجاوزناه إذ نرى أنه مادمنا نحن ضعفاء في نظرة كل منا للآخر ، فإننا يجب أن نكون أفضل من ذلك أمام الله . لذلك تجد أن المثل الأعلى ، الذى يجب أن نسعى إليه فى حياتنا ، أن نحيا حياة لا يحتقر فيها كل منا الآخر ، ولا يقلل من شأن الآخرين ، لم تعد مثل هذه الحياة ، حياة النفوس الفردية المستقلة التى يحصر كل فرد فيها نفسه فى شأنه ، وإنما حياة تفقد فيها الذات نفسها ، فى وحدة أعلى لكل النفوس الواعية .

وربما يبدو هذا المقصود أو المفهوم ، بعد كل ما عرفناه ، مفهوما ذاتيا ، ولكنه مفهوم عملى

ومفيد فى حياتنا اليومية ، فنقدنا قيود الآخرين ومطلبنا منهم التخلص من هذه القيود والتضحية بسعادتهم ، حتى يمكن إزالتها ، ربما يبدو مطلبا ذاتيا فى البداية ، أو صورة من صور النقد العاطفي ، ولكن عندما تدور الدائرة علينا ، ونشعر بمرارة النقد ، ونرى قيودنا وحدودنا ، التى عشنا طويلا مقيدين بها . نكره أنفسنا بسببها ، ونرفض الهروب من الألم بالنسيان لهذه النقيصة ، إننا ننتقل من هذا النقد الذاتى إلى شئ أعلى ، فنقبل بحزن وألم وجهة نظر من يقف معارضا لنا من الخارج ، ننتهى إلى قبول مطالب الإرادة الكلية . فإذا كانت هناك إرادة تقبل فى وعى أو عقل واحد كل الإرادات المنفصلة ، فإنها لن ترغب قبول حدود أو نواقص كتلك التى نشعر بها وإنما تكون بمثابة الناقد المطلق لنا ، وفى الوقت نفسه الذات المسئول عن تحقيق الانسجام بيننا . فتمزق وتحطم الحدود والفواصل الفردية ، مثلما يزيل العمران الجديد الغابات والأحراش القديمة ، تطلب توحدنا فى روح واحد ، وأن تتصف هذه الوحدة بالكمال . ولكن إذا نظرنا إلى هذه الإرادة الكلية ، بنفس نظرتنا إلى المذهب اللذى ، الذى تقوم دورته الدموية على الحالات الفردية المنفصلة ، فإننا لن نستطيع ببصيرتنا الخلقية ، تحقيق هذا الروح الكلى فى أي لحظة حاضرة أو مستقبلية من لحظات حياتنا . وندرك أيضا مدى رغبتنا فى التدمير الذاتى ، مادمنا قد عرفنا ، أن الإعجاب الذاتى يعنى غياب الكمال .

- ٤ -

بعد هذه الفكرة العامة عن النتائج الأخلاقية للمذهب الفردى ، دعنا ندرس بعض صوره بشئ من التفصيل . والمذهب الفردى ، إذا نظر إليه ، بوصفه الاتجاه الذى يرى المثل الأعلى للحياة ، هو الفرد السعيد المستقل لا يكون إلا الاتجاه المعبر عن أصحاب الميول الطبيعية ، الذين يعتقدون أن السعادة موجودة بالفعل بوصفها مقياسا إنسانيا عادلا . فيتمتع الأطفال ومن يفكرون تفكيرهم من الرجال ، بأنانية أو ذاتية بريئة ، أو عندما يسلكون سلوكا غيريا ، يكون مثلهم الأعلى أن يصبح الآخرون مثلهم . فنجدهم يشكلون مفهوما عن الحياة أشبه بمفهوم سمع به كاتب هذه السطور ، من أحد رفاق دراسته ، الذين اعتركوا الحياة ، وأستطاعوا الحصول على النفوذ والثروة . فكان حديث الرجل مع كاتب هذه السطور حديث الأصدقاء حول الموضوعات المختلفة ، التي غالبا ما

يتحدث بها الشباب . وعندما سأله عن وجهة نظرة فى الحياة بعد خبرته بها . أجابه بصورة واضحة ومحددة كعادته دائما ، بقوله : إن الحياة السعيدة تكمن فى قدرتك على مساعدة الأصدقاء ، وهزيمة الأعداء والخصوم » . ولئن كانت الفكرة قديمة ، وتعرض لها سقراط فى مناقشة مفهوم العدالة ، مع السوفسطائين ، فإن الصديق المتحدث لا تشغله تلك الحوارات السقراطية ، ولا يعتبرها ضمن الموضوعات المستحقة للتفكير . على أية حال وبالرغم من ذلك ، تمتاز الإجابة بالصراحة ، وتضع بوضوح الإعتقاد فى وجود مجتمع يجمع الأصدقاء والناجحين ويهزم الخصوم والفاشلين ، على قمة الأهداف التى يجب السعى إليها . وتلك بالفعل الفردية التى يجب أن يؤمن بها الإنسان الناجح محدود التأمل ، الذى يقسم العالم إلى قسمين ، من معه ومن ليس معه ، أو مثل الأبقار ، التى تدر اللبن والعقيمة . وبالطبع لن يعانى فرد كهذا معاناة فاوست » عندما قال « إن البغضاء تستهوينا مثلما تستهوينا الملكية » إذا كانت لفرد كهذا ، بصيرة خلقية ، فإنها تعد فى تلك المرحلة بصيرة ناقصة . إنه يسعى فقط لتنمية ذاته من خلال الآخرين الذين يطلق عليهم أسم الأصدقاء . أما الذين ، لا يتعرف على ذاته فى وجودهم ، فإنهم الأعداء أو الخصوم .

وقد لا يستطيع معظم الناس تحقيق هذه الصورة من صور المذهب الفردي . فيقضون معظم فترات حياتهم مصابين بخيبة الأمل واليأس . فلم تستطع الذات تحقيق رغباتها فى الاستقلال المثالى ، ووقف العالم العنيد حائلا أمام رغباتنا . وشعرنا بضعف قدراتنا ، وتفاهة خططنا . وكان على الذات اليائسة والمهزومة ، أن تبحث لها عن مهرب . وبذلك نلاحظ أن الفردية ، دائما ما نكون لها صورة أخرى غير تلك الصورة التى عهدناها . فنحاول أن نحقق فى داخلنا ما رفض العالم الخارجى تحقيقه ، وما لم نستطع تحقيقه فى الخارج . ففى داخلنا تتمتع أفكارنا بالحرية ، وتتحرر مشاعرنا ، من سطوة العالم وماديته التى لا يمكنه من إدراك مشاعرنا وأفكارنا فى الخارج فدعنا نحقق فى باطننا ما لم نستطيع تحقيقه . فدعنا نستمد من ذواتنا ، مالم نستطيع الحصول عليه من الخارج . دعنا ننجح فى الداخل ، بالرغم من فشلنا فى الخارج فننجح ونكتمل فى الداخل ، حتى لو فشلنا فى الخارج . وبذلك وبالرغم من سوء الحظ ، نستطيع التخلص من قسوة العالم ، ونحقق النجاح الذاتى .

ولا حاجة بنا لتذكير القارئ بالتطور الكبير الذى حققه هذا النمط من المذهب الفردى فى ذلك الاتجاه . والأدب مملوء بنماذج التحقق الذاتى الداخلي ، التى يسعى إليها من واجه صعوبة تحقيقها فى الخارج . ويعتبر من على شاكلة هاملت وفاوست ، وكثير من القديسين وأصحاب الحركات الدينية نماذج مألوفة لنا على مثل هذا النوع من المذهب الفردى . ولقد عرضنا في فصل سابق ، للمذهب الفردى الرومانسى ، ولم نتعرض لتفصيلات عنه ، وإنما يكفينا أن نوضح فى هذا المقام ، أن كل نماذج هذا الإتجاه تنقسم إلى فئتين تمثلان الفردية العاطفية والفردية البطولية . وهى نفس صور الأنانية النبيلة التى تدافع عنها المذاهب اللذية . وهى عن مجهودات لإيجاد الذات الكامل والسعيد . ولذلك فإن فشل هذه المجهودات ، يعنى فشل كل من المذهب الفردى ومذهب اللذة .

لقد سبق أن رأينا ، كيف كان معيار الكمال ، الذى حدده المذهب الفردى العاطفى ، معيارا غير مستقر وكيف كان التغيير جوهر حياته . وتعترف الذات العاطفية ، بأن العالم لا يستطيع فهمها ، أو قبولها . ولكنها تصر على أن هذا الإهمال يتأتى من أن العالم ، لا يستطيع أن يقدر قوة وجمال الحياة العاطفية الباطنية ، ولذلك يكون مثلها الأعلى ، متمثلا فى الإخلاص لثقافة الروح الجميل ، وفى تحقيق استقلال هذا الروح عن كل جوانب الحياة فدع كل ذات تحقق لنفسها الخلاص وليس هناك اعتراض على خلاصها ، ولكن عليها أن تدرك أنها لابد أن تحيا بعد الخلاص ، حياتها المستقلة ، داخل مشاعرها الخاصة والمنفصلة فى عالم اللذات العليا . ولئن كانت مثل هذه الحياة تثير اهتمام فيلسوف الأخلاق ، فإنه ، لا يكون مقتنعا اقتناعا حقيقا بمثلهم الأعلي ، بل وغالبا ما يؤدى رفضه المباشر والصريح لهذا المثل الأعلى ، إلى أن تواجه هذه الذات الجميلة الحساسة نفسها ، وترى تفاهة وسخافة سعيها إلى هذه الأوهام الذاتية ، وكيف تبدو هذه الحياة البائسة من المتع والمساعى الداخلية العميقة ، حياة تافهة ولا قيمة لها ، لكل من ينظر إليها من الخارج نظرة حيادية ، حيث لا يرى فيها إلا أوهاما ونفاقا . والحقيقة دائما ما نتذكر قصة القرد الذى وضع ذيله فى الماء المغلى ، حتى يشعر بطبيعة وقيمة فن الطبخ ، كلما رأيت هذا الفيلسوف المثالى الذاتى العاطفى . فعليك أن تجعله يضحك من القلب مرة أو مرتين ، ويدرك مدى ضحالة ثقافته . فيسأل نفسه قائلا . لماذا يحتل شعورى هذه القيمة ؟ ثم

يستقيظ ، فيكتشف أن مثله الأعلى ، ليس إلا حلما مزعجا ، وأن خبرته لا قيمة لها ، لأنها نتاج فكرة الخاص ومن صنع أوهامه . إن فاوست اكتشف هذا ، وكذلك يستطع كل إنسان عاقل . والسبب الحقيقى لعدم قدرة حصول « مفستوليس » على روح فاوست ، أن فاوست استطاع إدراك حيلته لتدمير الذات . إن العاطفى متقلب المزاج ، يكون تابعا للشيطان ، ولا حاجة لتوقيبع عقد معه . يحملق فى كل مرآة تصادفه ، ويذنب الحظ ، الذي جعله يتحرك بسرعة فى هذا العالم ، يهمس لنفسه دائما وبدون إنقطاع أن السكون أفضل شئ » ولذلك يظل ملعونا إلى الأبد من قبل البصيرة الخلقية ، إلا إذا أنقذته معجزة الفضل . والجدير بالذكر ، أن هناك واحدا أو اثنين من كتاب القصة فى هذا البلد ، قد حققا شهرة من القصص العاطفية عن الحياة الجامعية التى لا تكشف فقط عن ضيق الأفق ، بل والروح المقيتة . فربما قد يتوب هؤلاء المؤلفون الصغار ، قبل فوات الآوان .

وتعتبر الصورة الضخمة أو العملاقة للمذهب الفردى ، أقل خطرا على الأخلاق ، وأن كانت أعلى في القيمة . وسريعا ما تبرز صورة برومثيوس فى أذهاننا ، عندما نفكر في هذه النظرة الحياة إذ يعتبر برومثيوس الممثل الأول العملقة ، والتى لا توجد طريقة أفضل لوصف روحها ، من تسميتها بدعة برومثيوس ، بوصفها أفضل البدع الأخلاقية وآخرها .

فإذا كان العالم لا يضمن لك الحرية الخارجية ، وتؤمن بقداسة وعظمة الحياة الداخلية العواطف السعيدة . وتحتقرها لدى الآخرين ، وترى أن البصيرة الخلقية لا تستطيع الموافقة على مثل هذا الإنفصال الذاتى عندك . أو عندهم . فلابد أن تبحث عن صورة أخرى ، تحقق بها نموك الذاتي . لابد أن تكون شيئا ما . ولم لا تكون بطلا ؟ فمن الممكن أن يكون المثل الأعلى ، عبارة عن عالم من النفوس الشجاعة ، التى ترى كما لها فى حرية الفعل . ولئن كان برومثيوس قد أعطى لهذا المثل الأعلى قيمة خاصة ، بسبب أنه كان يتحدى زيوس نفسه ، فإن المثل الأعلى هو نفسه في صورة متواضعة إلي حد ما ، يوجد لدى الكثير من الناس ، الذين يتمتعون بسعادة محدودة ، ولكنهم يتحلون بقدر كبير من الطاقة ، لا يعرفون الكثير من الشعر ، فحياتهم موفورة بالعمل والصحة ، ولا وقت لديهم العواطف ، وبالرغم من عدم معرفتهم لإسم برومثيوس ، ولأعماله ، فإنهم يعرفون معنى صراع الإنسان فى هذا العالم . لا يهتم أى منهم بآراء الآخرين ، فلا حكم فوق حكم الله أو ضميره ولا يحيا حياة القداسة ، وإن كان يتحلى بدماثة الخلق . ويمكن القول : إنه

ينتمي إلى جيل إخيل » ، يؤمن بأبدية الصراع مع الشر . يحترم الآخرين . ويسعى لفعل الخير ، ولكنه يعتقد أن إكساب الناس الشجاعة مثله ، يعد أفضل الواجبات التي يجب أن يلتزم بها ويعتبر الذات النشيط الوحيد الذي لا يقهر ، أفضل أنواع الكمال أو مثال المثل ولا يتصور أن البصيرة الخلقية ، يمكن أن تذهب أكثر من الموافقة على هذه الحياة .

ولقد كان هناك الكثير من الصورة المختلفة لمذهب العملقة . فالبوذية كما نعرف ، مذهب مؤسس كلية على إنكار الذات والتحكم في رغباتها ومع ذلك ، وبنوع غريب من الجدل الخلقي ، تعد البوذية العملاقة ، وتستطيع أن تجد في النصيحة البوذية التي وردت بسوتانيباتا »[1] واحدة من أفضل صور اعترافات العمالقة .

« اترك العصا ، ولا تؤذ أحدا من المخلوقات ، ولا ترغب في صديق أو ابن ، وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يصادق الآخرين ، ويتودد إليهم ويحبهم ، لا يخل حبه من الألم ، وإذا كان البؤس مولود المحبة ، فليعش الإنسان وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يفقد ذاته في الصداقة ورفقة من يثق بهم ، فعليه أن يدرك خطر هذه الصداقة ، وليحي وحيدا مثل وحيد القرن »

« لتكن علاقة الفرد مع أطفاله وزوجه ، مثل أغصان شجرة البامبو ، تتشابك وتتعانق ، ولكن لا يعلق بها شئ ، فأفضل حياة ، أن تحيا مثل وحيد القرن »

« مثل حيوان طليق في الغابة ، يبحث عن طعامه وقتما يشاء ، يحيا الإنسان العاقل فقط من أجل إشباع رغباته ، ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يشعر الزهاد بالتعاسة ، يشعر الأزواج بها في بيوتهم ، فعليك ألا تهتم كثيرا بأطفال غيرك ، وتحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كان للفرد رفيق ، عاقل حكيم ، وتشاركا في النجاة من الأخطار ، فليحي معه سعيدا » .

---

١- Max Muller 's Sared Books The East , Vol . X. , Part ii. , P . 6

« ولكن إذا لم يجد هذا الرفيق العاقل الحكيم ، فعليه أن يحيا حياة ملك هجر مملكته ، ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« عندما ترى سوارين من الذهب اللامع ، اللذين صنعهما صائغ ماهر ، يحتكان ويتضاربان مع بعضهما مع بعض ، عندما يلتقيان حول معصم واحد ، أفليس من الأفضل أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا ما تعلقت بإنسان آخر ، وفكرت فيما سوف تناله من توبيخ وإهانة ، أو ليس من الأفضل أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كنت قد تغلبت على البرد والحر ، والجوع والعطش ، والريح والشمس الحارقة ، أفلا تستطيع أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من لا يعبد ذاته ولا يبحث عن متعة أو لذة أو سعادة فى العالم ولا يلهث وراء مطالب الحياة وزخرفها ، ولا ينطق إلا بالحق ، دعه يحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« مثلما استطاع الفيل الضخم القوى ، أن يترك القطيع يحيا سعيدا فى الغابة ، عليك أيضا أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« إن العلاقة تقلل من السعادة ، والارتباط يقلل من المتعة ، ويزيد من الألم ، فالعلاقة أو الرابطة مثل سنارة صيد السمك ، والإنسان العاقل الحكيم ، عليه أن يحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« عليك أن تمزق العلاقات ، وتتخلص من الروابط والقيود مثلما تتخلص السمكة فى الماء من الشبكة ، ولا تنظر إلى الوراء وتتشبه بالنار فى الحريق ، لا تشتعل فى الأشياء المحترقة من قبل ، فتخلص من الروابط وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا تأملت الوجود ، وشاهدت بؤس الحيـــاة فعليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن التخلص من الرغبة ، لا يحتاج إلى الحمق ، بل إلى الحرص والتعلم والثقة بالنفس ورباطة الجأش والقوة والقدرة ، ليحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثل الأسد لا يرتعش في النزال ، والريح لا تمنعه الشباك ، والزهر لا يعلق به الماء ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يهزم الأسد الحيوانات ، ويختال منتصرا ، كما لو كان ملكا على الحيوانات ويزهو بنفسه فكل شئ ملكه ، وكل مكان مسكنه ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن المجتمع ما هو إلا مجموعة يخدم بعضها بعضا ، كل من أجل مصلحته ، فمن الصعب وجود صداقة نقية ، أو أصدقاء دون مصالح ومنافع ، فلا يعرف الإنسان إلا مصلحته الخاصة ومكسبه ، لذلك ، دع الإنسان يحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

وعندما يتأمل الفرد المثل الأعلى لهذا المذهب الفردى البطولى فى صورته النقية والخالية من أي متع حسية ، ومع ذلك يعد معبرا عن النبل الأعلى ، فإنه يصعب عليه تقويم قيمته تقويما صحيحا ، إلا إذا اعتمد على بصيرته الخلقية فى مثل هذا التقييم ، وبعد أن تقول كلمتها فيه ، ولكن ولحسن حظنا عند محاولة حكمنا على رغبة رائعة كهذه ، فإننا لا نترك لرأينا الشخصى في الحكم . فحسب الافتراض ، لا تمثل إرادة العملاق ، الإرادة الكلية لعالم الحياة . وكيف يدرك الكائن الواحد الحاوى لكل النفوس ، هذا المسعى الذاتي للوحدة ؟ أو العزلة ؟ ألا تعد هذه الحياة البطولية نتاج السباحة فى النهر العظيم الحياة الكلية ، أو إحدى فيوضاته ، فإذا ما انفصلت عنه ، وكونت بركة مستقلة بذاتها سريعا ما تخف سريعا ، تصبح قطعة من الطين ؟ . والدليل على ذلك ، ما يبقى من صديقك البطل ، إذا أخذت بكلماته ، وتركته وحيدا مثل وحيد القرن ينحدر سريعا إلى مستوى الحيوان البدائي . إن صفاته التى اكتسبها ، جاءت من صراعة مع الآخرين ، وبسبب إحترامهم له . فإذا أعرضت عنه ، وأمتنعت عن مخاطبته ، والإعجاب به ، أو حتى عن الصراع معه وتجاهلت وجوده ، تلاحظ سريعا أن تلك الأمور الخارجية ، قد أدت إلى التأثير فى شعوره الباطنى بالبطولة ، ففى الحقيقة كان بطلا بسبب علاقاته العضوية بالعالم من حوله ، وسعيه للعزلة مجرد وهم . ألا يمكن لفستوليس » أن يضحك هنا أيضا ؟ .

ولا يكون العملاق بطلا فى الملهاة فقط ، وإنما فى المأساة أيضا . وكما نعرف ، دائما

ما تكشف المأساة عن تعاسة وتفاهة الحياة الفردية ، والإنسان الخلوق ، يكتشف بمجرد اكتسابه للبصيرة الخلقية أن مصيره لا يرتبط بذاته ، وإنما بالحياة من حوله أو بالحياة المثالية لله . وما المأساة إلا تعبير عن إحدى طرق اكتساب هذه البصيرة .

وباختصار شديد ، فإن ما تؤكده بدعة بروميثيوس ، على إنه الأفضل ، وبالأخص التطور الشامل لكل جوانب الحياة ، شئ لا يمكن تحققه لحياة فردية ، وإنما للحياة عامة . ولذلك تناقض العملقة ذاتها دائما . إذ تقول أنا الذات المحدود ، التى تعتمد فى كل صفة من صفاتها على العلاقة الحية الثابتة والدائمة مع الناس الآخرين ، يجب أن أكون كاملة ومستقلة ولا متناهية من الناحية العملية . ولكن طلب ذلك يعنى طلب تدمير وهدم نفسٍ ، وهدم العملقة معى . فالحياة التى تسعى للكمال مع أي مجموعة من النفوس ، لابد أن تكون حياة قلقة . ولذا لا يمكن أن يوجد المثل الأعلى هنا .

– ٥ –

وهكذا نجد أنفسنا وبقدر إمكاننا قد وصلنا إلى تحديد مثلنا الأعلى من دراسة هذه الصور الناقصة للمذهب الفردى . وقد نسأل أنفسنا الآن ما العمل تطلبه البصيرة الخلقية بالنسبة لأخلاق المستقبل ؟ أو للأخلاق الأنسانية الممكنة فى المستقبل ؟ ما المهمة المثالية الإيجابية التى يلتزم بها المجتمع الذى يحقق لإفراده البصيرة الخلقية ؟ إن البصيرة الخلقية تطالب بتنظيم الحياة . بمعنى أن عليك أن تجد عملا تقوم به الحياة الأخلاقية الإنسانية فى المستقبل ، ولابد أن يكون عملا محددا واضحا ، يسمح لكل لحظة من لحظات الحياة الإنسانية ، مهما كانت انماط هذه الحياة الإنسانية ، بأن تسهم فى تحقيق هذا العمل . فإذا ما وجد هذا العمل ، وتم الموافقة عليه ، يكون هدف التقدم الإنسانى قد تحقق . حينئذ يحدث الانسجام والتوافق ، فهناك التعبير السلبى للبصيرة ، وهناك العمل ، وهناك تنظيم لهذا العمل . ولن يصبح هذا العمل ، عمل الذوات الإنسانية المنفصلة ، وإنما عمل يقوم به الإنسان بوصفه إنسانا . فلا يهتم كل فرد بسعادته الخاصة ، أو بمقدار ما حققه من السعادة لنفسه ، لأنه لم تعد هناك إرادات فردية مستقلة ، بل إرادة كلية ، تعمل من خلال كل الأفراد ، مثلها مثل إرادة عاشقين ، اتحدت حياتهما فى حياة واحدة ، فلم يعد

يسأل أى منهما ، عن ذلك كماله أم كمال الآخر الذى يحيا معه . فلقد وحد الحب بينهما ، وأصبحا شخصا واحدا . وعلى مثل هذه الصورة ، يجب علينا أن نتصور الحالة المثالية للإنسانية . ونسعى بالبصيرة الخلقية إلى التغلب على ما يمكن أن يعطل تحقيق هذه الحالة المثلى للإنسانية .

وربما يسأل القارئ عن : ما هو العمل الذى يمكن أن يحقق الإرادة الكلية الحقيقة أننا لا نعرف طبيعة هذا العمل معرفة كاملة . وعلينا أن نسعى لكشف الأعمال التي تهدف إلى تنظيم الحياة . ولئن لم يكن فى مقدورنا تحقيق المعرفة الكاملة لتنظيم الحياة فإننا نستطيع أن ندرك الاتجاه العام ، الذى يوجه النشاط الإنسانى نحو هذه الغاية ، فنحن لدينا بالفعل بعض الأنشطة التى تسعى لتحقيق التنظيم العام لحياة القائمين بها ، مثل الفن والبحث عن الحقيقة والروح العامة . فالجمال والمعرفة والدولة ، موضوعات مثالية ونموذجية ، تتطلب ممن يشتغلون بها الإنسجام والتوافق والتحرر من الإنانية والولاء اللاشخصى . ويلاحظ أن الضعف الإنسانى يجعل المشتغلين بالفن أو العاملين في خدمة الدولة ، يحيدون عن المثل الأعلى الذى يخدمونه لتحقيق مكاسب ذاتية وطموحات شخصية . والأخطاء التي تقع فيها مثل هذه النزعات الفردية معروفة بصورة عامة . فالعلاقات العامة واللاشخصية ، والحياة الرسمية أو الوظيفية ، تتجه إلى الغاء أي قيمة ذاتية للفرد . أثناء أداء وظيفته ، فيحيا فى فترة العمل من أجل عمله . وتكون الدولة هى كل شئ . كذلك تتجه كل المذاهب النقدية الجادة ، إلى إهمال أو إغفال السعادة الشخصية للفنان ، والمتعة الذاتية للفرد القائم بالنقد . فلا يعتبر العمل الفنى أو النقد الذى يوجه إلي هذا العمل ، مصدر سعادة فردية للفنان أو للناقد ، فكلاهما يعمل فى خدمة آلهة الفن أو الفن الإلهى ذاته ، ومع ذلك ، وبالرغم من الاعتراف بضرورة هذا الولاء المثالي من الفرد لدولته أو لفنه ، فإنه مازال هناك الكثير من رجال الدوله التقليديين ومن الفنانين ، يثبتون لنا أن هذه الأنشطة مازالت شخصية وذاتية إلى حد ما ، وأنها مازالت عاجزة عن التغلب على الفردية وعلى توجيه الإنسان لحياة أخلاقية مثالية . ولكن يستطيع الفرد أن يشعر بالنجاح فى تنظيم الحياة عندما ننتقل إلى نشاط البحث عن الحقيقة ، خصوصا فى المجالات التى ، يكون فيها الفكر الإنسانى سيد نفسه وواعيا بقدراته ، فعندما ندرس ونلاحظ عمل مجموعة

من العلماء المتخصصين ، وكيف يحيا كل فرد منهم لعلمه ، وكيف أنه عندما ، تزداد التخصصية ، وتنظم تنظيما جيدا ، لا يجرؤ أى فرد منهم فى التصريح تعبيراته الرسمية عن أهدافه ونتائجه العلمية البحتة أو أن يعطى لنفسه أى أهمية ذاتية ، أو يظهر أى تميز أو تفضيل أو خوف من نقد أى عمل لأى فرد من أفراد المجموعة ، وعندما يرى المرء كيف تتصف الحياة العلمية بالموضوعية ولا يجب أن يهتم العالم بعلمه بسبب ، ما يحققه له من لذه أو سعادة ذاتية ، بل بسبب إصالته ومصداقيته . فعندما يدرك الفرد كل هذه الإعتبارات ، فإنه يدرك أن العلاقة المثالية للبشرية ، يمكن أن تتحقق إذا ما وجد العمل المثالى . إن هذه الروح العلمية المخلصة ما تزال المثل الأعلى إلى يومنا هذا ، بالرغم من كل محاولات الدوافع والمصالح الذاتية ، التى تحاول التدخل فيها ، تعد مثالا واقعيا ومحسوسا لمعرفة كيف يمكن أن يحدث تنظيم الحياة .

لنفرض أن هناك عالما كان لأفراده غاية واحدة لكل الأنشطة ، فتوحدت كل المساعى المختلفة ، الجمالية والاجتماعية والنظرية . ولنفرض أنه من أجل تحقيق هذه الغاية تم نسيان كل الغايات الفردية الجزئية . ولم يعد هناك من يقول أنه لقد حققت هذا الشئ الخير لنفسى ولأصدقائى بل يقول : لقد تحقق هذا الخير ، ولا يهتم بمن قام بتحقيقه . ولنرفض أن الحياة كلها قد انتظمت بهذا النشاط ومن خلاله ، حتى بات الإنسان يصحو وينام ، ويأكل ويشرب ، يتمتع بحواسه ، يقابل أصدقائه ، فيتحدث معهم ، ويخطط ، ويبنى مدنه ، ويركب المحيطات ، ويفتش السماء بمنظاره يعمل فى معامله ، يغنى أغانيه ، يكتب اشعاره ، يحيا ويحب ويموت ، وكل شئ من أجل خدمة هذا العمل الواحد العظيم ، ولا ينظر إلى حياته ، بوصفها حياة من أجل خدمة هذه الغاية الوحيدة فحينئذ عليك أن تتيقن أن المثل الأعلى للبصيرة الخلقية قد تحقق ، وأصبح عالم الحياة عالم إرادة واحدة ، لا تسعى لأى غايات فردية خاصة ، أو يهتم بسعادة أى مجموعة من الأفراد ، وإنما نسعى لتحقيق مطلب البصيرة وهو الوحدة المطلقة للحياة . لقد بات لدينا مثل أعلى ، ونستطيع به أن نحكم بخيرية كل ما يؤدى إلى تحقيقه ، ويسير فى اتجاهه ، ونحكم على ما يمنع تحقيقه ، ويسير فى عكس الاتجاه ، بأنه شر وعلى ذلك وطبقا لهذا المثل الأعلى ، يظهر عدم كفاية مذهب اللذة كمعيار الخيرية ولا تسمح البصيرة الخلقية ، لمن إكتسبها ، بالمعاناة

من الخبرات المؤلمة ، التى قد تجعله يفقد الثقة فيها ، ويرتد إلى أوهام الفردية ثانية وصراعاتها ثانية . وبذلك تهدف البصيرة إلى التقليل من الآلام غير المستحقة عن العالم ، ولا يدفعها القيام بذلك إلا الرغبة فى التخلص من الآلام التى تتضمن زيادة الفردية والإنفصال بين الأفراد أو إنفصال الفرد عن الحياة الكلية وبالتالى عدم الانسجام مع إرادات الأفراد والآخرين ، ولئن كان من الضرورى زيادة الألم الذى ينتج من الأنانية ، حتى نستطيع تحرير الإنسان من ذاته ، فإن البصيرة ترفض من جهة أخرى الألم الذى يؤدى إلى حدوث انفصال وعدم انسجام بين الإرادات فى العالم .

وإذا كنا قد أكملنا التعبير والشرح لمثلنا الأعلى فعلينا أن نضيف بعض القواعد العملية المحسوسة التى تترتب على هذا المثل الأعلى في حياتنا اليومية . فمن الطبيعى أنه إذا كان ذلك الهدف هو ما نسعى لتحقيقه على المدى البعيد . فلابد أن تتأثر أفعالنا وأعمالنا اليومية به فما هى طبيعة العلاقة التى يمكن أن تحدث ، بينى وبين جارى طبقا لهذا القانون الخلقى ؟ .

إننا بوصفنا أفرادا ، أنا ، أو أنت ، أو الجار ، ليس لنا أى حقوق . فنحن مجرد أدوات ، فالبصيرة التى شعرت بها من خلالك ، يجب أن تنمو ، لأنى لم أشعر بحياتك فقط ، بل وبوجود الحياة الكلية أيضا . ولئن كان ما أقوم به من أعمال تجاه الجار ، أقوم بها أيضا للحياة الكلية ، فمن جهة أخرى ، وبسبب خدمتي للحياة الكلية ، أكون قادرا على خدمته أيضا . ولئن كانت سعادتك تهمني وأسعد بها ، فإنك مجرد نقطة في هذا المحيط الواسع . وعلينا أن نكون على استعداد للتضحية بأنفسنا من أجل سعادة الكل . ولكن إذا كنا نحيا معا ، ويحترم كل منا وجود الآخر فكيف يعامل منا الآخر ؟ هل نحن مجرد كتل سعيدة أو بائسة ، مستقلة ومنفصلة ؟ أنكون عبارة عن جزر من النفوس المنعزلة ! الحقيقة أن ذلك مستحيل . يجب أن نحيا فى وحدة ، كل منا مع الآخر ، وكلنا جميعا مع العالم . ولذلك يجب علينا أن نجد العمل الكبير الذى يمكن أن يضمنا ، ويحقق لنا هذه الوحدة ، بدون أن يحرم أى منا من مواهبه . فلكل عمله ، ولكن يجب أن يرتبط بأعمال الآخرين فكيف يمكن أن نحقق ذلك ؟ . الواقع أنه لابد السعى لتطوير أي نمط من أنماط الحياة ، يمكن أن يؤدى إلى وحدة الكل . يجب ألا يتوقف ولاؤنا ، عند حد تحقيق أكبر قدر من

السعادة البشرية ، ولابد أن تستمر حتى يحقق الوحدة الكاملة للحياة الإنسانية ، ولهذا السبب يجب أن نسعى للفن والعلم والحقيقة والدولة ، ولا ننظر إليها كمجرد وسائل تحقق للناس السعادة ، بل بوصفها قادرة على تحقيق الوحدة بين الناس وعندما نطالب بحرية الفرد واستقلاله ، يجب أن ننظر لهذا الاستقلال ، على أنه مجرد حالة مؤقتة هدفها النهائى تحقيق الإنسجام والوحدة بين الناس ومجرد جزء من خطة أعلى تجمع البشرية كلها ويجب ألا يغيب عنا أبدا ، المثل الأعلى الذى نسعى إلى تحقيقه . وعندما نحكم على فعل من الأفعال ، لا نقول : إنه فعل خير ، بسبب تحقيقه السعادة لفرد ما ، بل خير لأنه يؤدى بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى تحقيق الإرادة الكلية .

وبالرغم من رغبتنا الشديدة فى تحقيق الوحدة ، فإننا نجد أنفسنا فى موضع يفرض علينا الصراع . ويجب أن نكون مستعدين دائما لمحاربة الفوضى والدعاوى الانفصالية ، وكل مذهب أو فكر أو قوة أو فرد يسعى للانفصال لابد من محاربته وسحقه . وعندما نحارب يجب أن ندرك أننا نسعى إلى تحقيق السلام والهدف الأعلى . ولذلك علينا أن نحارب بإصرار وشجاعة وبدون رحمة . لأننا لا نهتم بعدد النفوس العنيدة الفوضوية التى نسحقها ، فالإرادة الواحدة لابد أن تنتصر . ولكن من جهة أخرى ، علينا أن نعتنى بكل نفس أو فكر ، يمكن أن نضمه إلى خدمة الإرادة الكلية ، دون أن نضطر إلى القضاء عليه . فلا ترغب البصيرة الخلقية فى أن تمس شعرة من أى كائن حى ، إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك . إن الهدف الكلى يكون قاسيا على أعدائه ، ولكنه صحى بكل الأهداف الجزئية ، فمهما كانت ضائعه ومشتته ، تستطع أن تجد نفسها متحققة فى وجوده ، ومتوافقة مع إرادته . إن نهيرات ذلك الهدف مهما كانت صغيرة ، وكل هذه الميول من العواطف ، مهما كانت غاضبة ، ترغب فى أن تتجمع وتتدفق فى المحيط اللانهائى ، الذى يضمها في أحضانه دون أن تفقد قيمتها . أن وحدتها ليست وحدة مجردة . الإرادة الواحدة ليست ذات بعد واحد ، تلغى الكيانات الأخرى ، لأنها ترغب فى تحقيق كل حياة ممكنة ، تستطيع أن تنضم إلى هذه الوحدة العليا مهما كانت هذه الحياة فإنها تقدس وتحترم كل إرادة ، إلا تلك التى ترفض مشاركة الآخرين فى الإنشاء ، وتنفصل عن أبناء الرب . فلا تخوض حربا متعصبة ، أو تفرض سلطة طاغية ، ولا يكون شعورها بتفوقها وامتيازها غرورا ، لأن

حريها لا تتسامح مع الانفصال ، وشعارها شعار الحرية الكاملة ، وكبرياءها في التطور الكامل للحياة وعندما نخدمها يجب أن نتخلص كل ما يحيا في داخلها أو يتعلق بالآخرين ، ولا يتسق أو يتطابق مع الإرادة الكلية ، وأن نحافظ في نفس الوقت على كل ما يستطيع التعبير عن هذه الإرادة .

- ٦ -

بعد أن انتهينا من دراسة المثل الأعلى ومعرفته يجب علينا أن نعود إلى الواقع . فوعينا الديني يحتاج إلى التأييد والدعم لجهوده على فعل الصواب ، أيهتم هذا العالم الواقعي الذي نفترض وجوده ، بمساعدتنا على إدراك المثل الأعلى ، أوبإظهار الموافقة على بحثنا عن الصواب ؟ علينا أن نواجه هذه المشكلة بفكر هادئ ناقد ، إذا أردنا الوصول إلى نتيجة . ويجب علينا ألا نهاب عواصف الغضب التي قد يطلقها علينا أي مفكر دوجماطي ، أو الألم الذي قد نشعر به نتيجة فشلنا في مثل هذه الأبحاث إن ما نبحث عنه شئ نفيس ، ولابد من المخاطرة للحصول عليه .

دعنا نحدد بمزيد من التفصيل ما نسعى إليه . إننا لا نعنى بالتأييد الخارجي لأفعالنا الخلقية ، وجود قوة خارجية يمكن أن تكافئنا على فعل الخير أو على خيريتنا . فلا تهتم البصيرة الخلقية بالمكافآت الفردية ، فالنية الحسنة هي الأخلاق الحقة . والأفعال الخيرة التي تتم بقيمة المكافأة أفعال أنانية لذلك التأييد الخارجي الذي نطلبه ، إننا فقط نريد أن نعرف ، أننا لا نكون وحدنا عندما نمارس الخير ، إن هناك شيئا يوجد في الخارج ، أي خارج ذواتنا يتصف بالأخلاقية ، وتتفق أخلاقيته مع جهودنا الخلقية ، وما نقوم به من أفعال خيرة . وربما يكون هذا الشئ ، شخصا أو فكرا أو مذهبا . والآن دعنا نوضح ما نقصده ببعض الأمثلة والحالات المألوفة . لقد كان "أيوب" ، وسط معاناته وآلامه ، يسعى للحصول على تأييد خارجي أو من الخارج لسلامة موقفه الخلقي ، أو وعيه الخلقي . ومهما كان تفكيره في المكافآت ، فإنها ليست المسعى الحقيقي الذي سعى إليه . إنه يبحث عن « المبدأ » الصادق ، القاضي العالم بكل شئ ، الذي يستطيع أن يشهد بسلامة موقفه ، يريد رؤية هذا المبدأ وجها لوجه ، حتى يمكن أن يعتمد عليه شاهدا علي ما قد حدث بالفعل . آه ،

لو أعرف مكانه ، أو أصل لمقامه ، فأعرض قضيتي أمامه ، وأسرد حججي على سلامة موقفي . وأعرف الكلمات التي قد يجيبني بها ، وأفهم ما قد يقوله لي . . . هناك يختلف الصالح معه ، ولذا قد أشعر بالخلاص من حكمي ، أنظر ، لقد تقدمت إلى الأمام ، ولكنه ليس هناك ، ورجعت وعدت إلي الخلف ، ولكن لا أستطيع رؤيته : وعلي يساري حيث يعمل ، لا أراه ، وعلى يميني ، لا أستطيع رؤيته ، ولكنه يعرف الطريق الذى أسلكه " .

كذلك إذا نظرنا المثل العظيم الخاص بيوم الحساب ، كما ورد عند «متى »[1] ، نجد أن القوة الخلقية للقصة لا يتم التعبير عنها فى المكافآت وأنواع العقاب التى يتم وصفها فكان الله فى الرعد والنار . وإنما كانت القوة الخلقية للمشهد كامنة فى الكلمات التى خاطب القاضى بها العادلين والظالمين من الناس . « إن كل ما تفعله مع أقل فرد منهم تفعله معى » . وإذا أعدنا صياغة كلمات القاضي فإنها تعنى أنه يقول « أنا أمثل كل الكائنات . خيرهم خيرى . وإذا كانوا جوعى أو عرايا أو مرضى ، أو عبيدا فأنا مثلهم . فنحن إخوة ، وحياتنا حياة كلية واحدة . وكونى أجلس على هذا العرش . وأتحكم فى الجنة والنار ، فذلك لا يجعلنى أكثر من ممثل للحياة الكلية . وكل ما تكنه من وقار واحترام تجاهى ، كان دائما موجها لكل فرد من إخوتى » . والواضح من القصة ، أنها تقدس كل حياة واعية تقديسا مطلقا ، أما باقى المناظر المصاحبة المشهد ، سواء كانت مناظر واقعية أم رمزية ، ليس لها أى أهمية أخلاقية مباشرة . إن المعرفة التى يبحث عنها « أيوب أو المعرفة بأن هناك فى الكون ، يوجد وعي ما ، يرى ويعرف كل الوجود بما فيه وجودنا ، وبالتالى يعرف كل أفعالنا الشريرة والخيرة معرفة كاملة ، هذه المعرفة تعد دعما وتأييدا دينيا للوعى الخلقى فمعرفة أن هناك كائنا ما ، لا يميز بين الناس ، ويساوى بين الكل ، ويقدر أفعالنا ويحكم عليها طبقا لقيمتها الحقيقية ، تمثل دعما حقيقيا ، لحاجتنا الدينية ، يكون أمرا منفصلا تماما ومستقلا ، عن كل مفاهيم الثواب والعقاب . إن وجود كائن مفكر ، يعلم الخير والشر ، يعد أمرا مرغوبا فيه . وتظل لهذا الكائن قيمة دينية ، حتى إن لم يكن له صفات غير هاتين الصفتين . فإذا كان من الضرورى أن لا تصف هذا الكائن

(١) متى : الفصل الخامس والعشرين

بالتعاطف أو بالمحبة ، أو حتى بالقدرة على الفعل ، ومحو الشر من العالم ، وننسب له فقط المعرفة الكاملة والموضوعية ، والقدرة على الحكم العادل على أفعالنا الخلقية ، فإنه مازال هناك شئ له قيمة دينية فى هذا العالم . حقيقة أنه لم يثبت لنا كفاية هذا التصور وأصالته ، ولكن فى كل الأحوال ، تظل لهذا التصور قيمته . ولن يفقد دلالته ، بل وحتى تصور وجود قوة طبيعية معينة فى العالم ، أو اتجاه طبيعى ، خارج ذواتنا ، ويتجه الخيرية ، كما قال السيد « ماثيو أرنولد » ، تصور له دلالته وقيمته الدينية . إن شيئا من هذا القبيل ، المليء بالحياة ، هو ما نسعى إليه . فما الدلالة التى لدينا على مشروعية سعينا ، وجدوى بحثنا ؟ يؤكد كاتب هذه السطور أنه يقبل النتيجة التى قد ينتجها هذا البحث ، مهما كانت محزنة مادام دافعه الإخلاص للفكر الإنسانى واهتماماته ولكنه يصر أيضا ، على أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، يجب أن يكون واضحا لنا ، مثل هذه الاهتمامات الفكرية وأنها لن تؤدى إلى نتائج مشكوك فيها أو محزنة . ليس هناك سبب لقص أجنحتنا ، خوفا من الهروب من أوكارنا التى اعتدنا الحياة فيها ، والتحليق خارج أسوار حدائقنا . فدعنا نحصل من الفلسفة على كل ما يكفينا ويشبعنا قدر الإمكان . وإن كنا فى الحقيقة لن نحصل إلا على قدر ضئيل .

أما باقى حاجاتنا ومطالبنا فنجد لزاما أن نذكر القارئ ، بما سبق أن تحدثنا عنه فى الفصل الافتتاحى ، عن ضخامة وكثرة المطالب التى تضعها الفلسفة الدينية عند دراسة العالم . فلقد قلنا إننا قد نقنع بأفضل ما نستطيع الحصول عليه . وأردنا أن نجد حقيقة ما ، يمكن أن تهدينا إليها أهدافنا المثالية بوصفها القيمة المطلقة . فإذا لم نجدها فعلينا إذن إختيار أفضل جوانبها . لن نقنع بالقليل ، مادام فى مقدورنا الحصول علي الأكثر ، فمطالبنا الدينية لا حدود لها . لن نزيف الحقيقة ، أو نتهم أهدافنا المثالية ، . مهما شعرنا بالأسف لفشلنا . ولكن فى أثناء بحثنا عن الحقيقة ، لن نسحب مطالبنا إلا إذا تيقنا من عدم تحقيق أى نجاح فى إشباعها .

لذلك نصر على أن الحقيقة الدينية القيمة فى العالم ، التى قد نجدها ، لن تكون نتاج ظروف معينة ، وإنما حقيقة عليا ، تعبر عن الجانب النهائى للأشياء .

علاوة على ذلك ، تتطلب الصورة الخاصة لمثلنا الأعلى ، صفة أخرى تتعلق بموضوع الإشباع الديني . فلابد أن يقدم نوعا من الدعم لتحقيق هذا المثل الأعلى . فإذا كان قوة ، فلابد أن يسعى إلى وحدة نفوسنا ، وإذا كان يتفق بطريقة ما مع الحقيقة العميقة للأشياء ، فلابد أن يبين لنا ، كيف يمكن أن نحقق مثلنا الأعلى بأنفسنا ، أم أنه متحقق ومدرك بالفعل فى قلب هذه الحقيقة .

وهذا ما نقوم بدراسته فى كتابنا الثانى ولا نتوقع عند دراسته الوصول إلى كشف صوفى ، ولكن ندرسه آملين أن نكتشف فقط ما قد يكتشفه أى إنسان يفكر فى العالم الذى وجد نفسه فيه .

# الكتاب الثانى

# البحث عن حقيقة دينية

## الفصل الثامن

# عالم الشك

عندما نعود من عالم مثلنا العليا إلى العالم الواقعى من حولنا نشعر بتعاسة موقفنا فالمثل العليا التى اتفقنا عليها لا تصبغ العالم ، ويختلف الناس دائما ، اختلافا لا حدود له ، حول معنى العالم ووجوده . ومن الطبيعى إذن أن نشعر فى البداية بالصعوبات والشكوك . وإذا كنا نسعى لمذهب دينى قادر على الصمود هذه الأيام ، يجب ألا نخاف شيئا ، ونخاطر فى السير فى كل ضروب الفكر . ولئن كانت الصراعات والخلافات بين العقائد ، قديمة ومتعصبة ، فإننا يجب أن نشعر بالرضا إذا تمكنا بعد بذل الجهد من الخروج بشئ منها . وإذا كان على ملايين العقول أن تبذل جهودها ، ولمدة قرون عديدة ، حتى يمكن أن يتحقق قدر من الاتفاق ، فإننا بدون شك ، يجب أن نشعر بالرضا إذا أسهمنا بقدر ضئيل فى تلك الجهود . وأن نكون على يقين ، بأنه فى عالم تسوده الظلمة والغموض ، قد يضيع قدر كبير من جهودنا ولئن كان ذلك أمرا طبيعيا ، إذ توجد متعة فى البحث عن الحقيقة فإنه عندما تقارن آمالك بصورة عامة ، مع النتائج المشكوك فيها المظلمة والغامضة ، التي قد تصل إليها ، فإن المقارنة لن تحقق إلا الحزن . وربما يمكن للإنسانية فى المستقبل أن تصل ( وإن كنا فى تلك المرحلة من بحثنا ، لسنا على يقين من ذلك ) من خلال فشل ملايين العقول المخلصة إلى النجاح الكبير . إن هذا الحدث الإلهى البعيد ، الذى لا نعرف عنه ، إلا أن غاياتنا الجزئية قد تتحرك تجاهه ، ولكن ننظر له دائما بشوق وسعادة يشكّل الهدف الأخلاقى لدراستنا الفلسفية . فالبحث ركيزة من ركائز الخير .

لذلك نوجه اهتمامنا فى هذا الفصل للنقد السلبى لبعض النظريات التى تناولت دراسة العالم الواقعى .

ولئن يتفق معنا كثير من الناس ، على أن الشك في دراسة الواقع ، يعد مفيدا إلي حد ما . فإن القليل منهم من يتفق معنا على الشك المطلق والجاد السلبي الذى قد نجعله أساسا لمذهبنا الفلسفي الإيجابي . والحقيقة أن من الغريب حقا سهولة إشباع الحاجة الفلسفية في عقول معظم الناس ، بل وحتى لدى كثير من طلبة الفلسفة الواعدين . وقد تقنع بعض الإجابات السانجة عن بعض الأسئلة التافهة الكثير من الناس ، وسريعا ما تطفئ استفساراتهم حول طبيعة العقل إذ غالبا ما يسود لديهم الاعتقاد ، بأن مثل هذه الأسئلة المثارة حول طبيعة العقل ، تقلل من احترام العقل ، وخاصة إذا كانت الأسئلة جادة وعنيفة ، لذلك تأتي فلسفتهم أقرب أو أشبه بأسئلة البرلمانيين ، حول المواقف السياسية وأفعال الساسة من الأحزاب المعارضة . والحقيقة أننا نرى أن أى فلسفة ، تسعى أو تحاول أن تبرئ العقل بحجج شكلية ، تمثل إهانة للعقل . إن الأبحاث التى يجريها العقل حول طبيعته ، ليس المقصود منها رفع شأن العقل ، أو الحصول على التأييد الشعبى كما يفعل الديماجوجي ، وإنما يهدف منها إلى الوصول إلي أكبر قدر ممكن لمعرفة حقيقته المطلقة ، لذلك نرفض تماما اتباع النظرة الضيقة ، التى تتبع فى الدفاع عن أي حقيقة دينية ، مادام السلوك الدفاعى أو التبريرى للمشكلات الدينية ، يعد إهانة للدين الحقيقى . فإذا كانت هناك حقيقة مطلقة ، فإننا نرغب فى معرفة مثلها ، أو حتى الحصول على قبس منها ، ولن تحتاج للدفاع عنها . ولكن حتى يتحقق لنا ذلك علينا أن نشك دون خوف أو تردد . وإذا وقفت محدوديتنا حائلا أمام تحقيق البحث الصحيح لكل الصعوبات الفعلية لوجهات النظر التى نقدمها ، فذلك لأننا نرغب أن نبين أصالة شكنا . ولقد أعجب كاتب هذه السطور وتأثر فى شبابه بكلمات أحد أصدقائه ، التى قال فيها « إن الله يحب ويرغب منا فى الشك فى وجوده ، إذا ما كان شكنا نشطا أصيلا ومخلصا . والواقع أن تلك الكلمات تنطق بالحقيقة ، وإن كانت قد فقدت مصداقيتها وسط المجادلات ، فإنها ما تزال تعبر عنها . ومن المؤكد أنه إذا كان الله موجودا ، فإنه على الأقل يعرف عن الفلسفة مقدار ما نعرف ، ويقدر المشكلة الفلسفية مثلما نفعل . فإن كان وجوده يمثل مشكلة فلسفية ، فإنه شاعر بما نشعر به ولن يقبل معالجة المشكلة معالجة سطحية ، من قبل أناس يرتعشون خوفا ، ويحاولون الدفاع عن وجوده ، أمام مجموعة من الملحدين ، الذى يجبرونهم علي تقديم براهين وأدلة تقليدية ركيكة على وجوده . حقيقة لن يقبل إله عاقل ، إن كان هناك مثل هذا الإله ، مثل هذا التفاؤل للمشكلة المتعلقة بوجوده . فإن أردنا

معالجة هذه المسألة معالجة صحيحة ، فلابد من صفاء الذهن الذى نوفره لأنفسنا ، عندما ندرس مسألة رياضية . ولابد أن نتسلح بالنقد الموضوعى لكل ما هو غامض ومتناقض من أفكارنا ومشكوك فيه ، فيكون حالنا حال العلماء . أن نسعى لإيجاد أسباب ضعف وفساد الأحكام مثلما يفعل من يقيم مؤسسة تجارية أو يعالج مشروعا تجاريا بالغ الأهمية ، إن علينا أن نتسلح بالحرص والدقة والرصانة ، وبالشك ، فماذا يقلل من شأن الله أكثر من هذه الأخطاء ، ومن تلك المعالجات الخاطئة ؟ ويعد من المخجل حقا ، أن يحاول الناس معالجة هذه المسألة ، كما لو كان هدف الفلسفة الدينية ، أن تصبح مخزنا ، يحوى مجموعة من الإجابات التقليدية الجاهزة والمعدة سلفا للرد على الشكاك . إن الشك الأصيل فى مثل هذه الأمور لا يمثل رأيا خارجيا لهذا الشخص المتمرد أو ذاك ، لأن الشك الفلسفى الصحيح يعد جوهر فكرنا . ولا يتم الإجابة عنه ، أو التخلص بهذه الحجة الدفاعية أو تلك ، يجب علينا أن نؤمن من البداية بأن الشك متضمن فى صلب الموضوع ونقبله كما هو ، ثم نقوم بتطويره إلى أقصى حد ممكن ، فنسير به حتى نهايته . لأن حقيقة الموضوع تكون ضئيلة فى هذا الشك ، مثلما تكون النار خبيئة فى حجر الفحم . ولا تستطيع أن ترفض الشك ، وتحصل في نفس الوقت على لب الحقيقة ، إلا إذا كان في مقدروك أن تلقى بالفحم ، وتأمل فى نفس الوقت أن تحتفظ بالنار مشتعلة ، إن هذا الشك ليس إلا تحققا جزئيا للبصيرة .

فإن كانت لنا هذه الروح ، وتلك النظرة ، وأردنا تطبيقها على المسائل والمشكلات التى أمامنا ، فمن أين نبدأ بحثنا عن الحقيقة الدينية ؟ ذلك لابد لنا أن نجد ، إن أمكن ، عنصرا ما من عناصر الوجود ، تكون له دلالة دينية . ولكن كيف لنا أن ذلك ، إلا إذا كانت معرفة الواقع مسألة واضحة لنا ؟ . من الواضح أن على فلسفتنا الدينية أن تبدأ بدراسة المشكلة التى بدأت بها كل الفلسفات النظرية . ألا وهى كيف تكون معرفتنا بالواقع وبالعالم . وعلام ترتكز أو يمكن أن تؤسس هذه المعرفة ؟

ربما كان هناك من يقول ، : إن ذلك موضوع غامض وكئيب . ولكن عليه أن يتذكر أنه المكان الوحيد الذى يمكن أن نجد فيه الكنز المحبوب مدفونا . فإما لا إمكان ، أو أنه هنا ، وعلينا أن ننقب عنه . كذلك لا يجب الخوف من قدسية الموضوع أو تحريم مناقشته . حقيقة ليس موضوعا سهلا ، ولكن الإجابة عنه تتضمن المعنى الحقيقى لأفكارنا . فتلك الحقيقة

التى نسعى إليها ، لا توجد فى السماء ولا فى أعماق الأرض ، بل توجد بالقرب منا ، وتسكن القلوب . ولا يحجبها عنها ، إلا عدم الانتباه ، فدعنا نلقى نظرة فاحصة عليها .

لقد سلمنا لفترة طويلة بالفكرة الشائعة القائلة : إن العالم الواقعي يوجد أو خارجنا . ولكن كيف يحق لنا ذلك ؟ وماذا نعنى به (العالم الواقعى) ؟ . وعندما نقول إننا نستطيع معرفته ، ألا نعنى أنه محكوم بصورة ما ، علي أن يتطابق مع بعض أفكارنا ؟ أو نظرنا إلى الموضوع ، نظرة عكسية ، وقلنا بنوع من التواضع ، إن عقلنا أو فكرنا قد صمم ، بحيث يشابه الواقع ، أنكون قد زدنا الموضوع وضوحا ؟ إن التطابق الغامض بين فكرنا وما لا ينتمى لفكرنا ، أو ما ليس فكرا ، أمر يحتاج إلي تأكيد . وإذا ما حصلنا علي هذا التأكيد أو الضمان ، فإنه سريعا ما يصبح فى نفس موضع المطابقة التى جاء أصلا لتأكيدها ، فيصبح فى عقلنا وخارج العالم الخارجى الواقعى . ومع ذلك يخبرنا بصفة من صفات العالم الخارجى وهي مطابقته لبعض أفكارنا . فماذا يمكن أن نعرف أى موضوع خارجى على الإطلاق ؟

والصعوبة ليس جديدة على الفلسفة . ويجب أن يحدد حلها ، إذا توصلنا إليه ، كل فكرنا الدينى . فدعنا نبحث أين تنشأ الصعوبة ولماذا ؟ . وسواء توصلنا إلي حل أم لم نتوصل ، فمن الواضح أن الصعوبة تكمن فى إدراك علاقة معينة بيننا وبين العالم ، تبدأ كل المذاهب الميتافيزيقية والدينية بوضع المفكر فى مقابل عالم خارجى ، فيكون مستقلا عن عقله ، وفى نفس الوقت يطلب من العقل معرفة وجمع شتات هذا العالم . وقد مثلت هذه العلاقة المفترضة ، بين الذات والموضوع ، أعقد مشكلات الميتافيزيقا التى استعصت على الحل ، فالمفكر الذى يعد واقعة مستقلة ، والعالم الذى يعتبر واقعة مستقلة أخرى ، تنشأ بينهما علاقة ولكن كيف يعلم المفكر من أفكاره ، التى تعد داخل أحد هذين الكيانين ، ما يحدث فى الكيان الآخر المستقل عنه ، وبالأخص العالم ؟ إن هذه العلاقة الرائعة القائمة على انسجام مسبق بين هذين الكائنين المفترضيين ، تحتاج دائما إلى برهان فلسفي . والحقيقة أننا نرى هذه العلاقة ، ربما تكون نوعا من الخيال الميتافيريقى . ونحاول أن نبين عدم وجود أساس لتصور وجود العالم الخارجى فى جهة ، ووجود مفكر منفصل فى الجهة الأخرى ، يكون محكوما بصورة ما تتبع وقائع هذا العالم . بمعنى آخر ، نرى أنه لا وجود مستقلا لعالم خارجي أو لفرد مفكر ، ولا نوافق علي ما تقول به المعتقدات الشعبية التقليدية أو معظم المذاهب الميتافيزيقية ، من وجود هذين الكائنين المستقلين . ولكن لا نريد أن نزعج القارئ فى البداية بموقفنا الفلسفى ، فذلك يتأتى فى الوقت المناسب ، حينما نعرض مذهبنا الدينى .

ونبدأ بالفكرة الميتافيزيقية الشعبية عن وجود عالم مستقل خارجي ، ووجود مفكر محكوم بتكرار وقائع هذا العالم فى عقله أو فكره . ونسأل مع الميتافيزيقا الشعبية ، كيف لنا أن نتأكد من أنه يفعل ذلك ؟ حينئذ نحصل من المذاهب الميتافيزيقية ، الشعبية وغير الشعبية ، على مجموعة عجيبة من الإجابات .

الحقيقة أن الإجابة الأكثر شيوعا ، تعد نوعا من التهديد ، الذى يتكرر دائما فى كل كتب اللاهوت ، وإن كان تهديدا وضيعا ، لا يستند علي أساس فلسفي . لقد قيل لنا ، إننا يجب أن نؤمن فى قدرة فكرنا الإنسانى على أن يفكر بصورة صحيحة فى وقائع هذا العالم الخارجى المفترض وإلا انهارت كل أفكارنا الشائعة عن العالم ، وإذا لم يستطع الإنسان المفكر ، بطريقة سحرية معينة ، إعادة إنتاج وقائع العالم فى فكرة الخاص ، فإنه يفقد إيمانه ، حيث لا جدوى منه ، ويشعر بالبؤس . ومن الغريب حقا أن يتبنى مثل هذا النوع من الفكر اللافلسفى كثير من الفلاسفة ، بل ويصرون عليه . أيمكن أن يبعدنا مثل هذا التهديد عن الفلسفة ؟ لكي نحصل علي أساس قوي لديننا ، نبدأ بالسؤال كيف يستطيع الإنسان حقا أن يعرف العالم الخارجى علي الإطلاق ؟ . ولقد حصلنا على التهديد ، بإنه إذا لم نعترف بالعالم الخارجى ، فقد نقع فى شك أبدى . وقيل لنا بأن إذا شككنا فى وجود هذا العالم ، نكون قد شككنا فى كل ما يعطى قيمة لحياتنا . ولكن من الواضح أننا قد بدأنا بالشك . لأننا نرغب فى التأكد من وجود أساس قوى ، يمكن أن يعطى قيمة لحياتنا . أننا مصممون على الوصول إلى جذور هذه المسألة ، مهما كانت النتيجة التى ينتهى إليها شكنا ، وسواء نجح أم فشل فى العبور من باب الفلسفة المحرم ، وبالرغم من كل التهديدات ، نلح علي السؤال . بأنه إذا كان المفهوم بوجود عالم خارجي قد تشكل بالفعل ، فبأى معنى ولماذا وكيف يكون مثل هذا العالم الخارجى معروفا لنا ؟

ولا نعد القارئ بموضوع سهل وواضح ، إلا إذا أسهم معنا أولا فى فحص النتائج الفلسفية لهذا المفهوم الشعبى الميتافيزيقى عن العالم الخارجى . وحتى يستطيع مشاركتنا شكنا ، علينا أن نقبل بصورة مؤقتة ، المفهوم الميتافيزيقى الشعبى نفسه . ونترك جانبا وبصورة مؤقتة الصعوبة التى نبحثها ، وندع القارئ يلمس بنفسه مدى غموض هذا التصور الشعبى لفكرة العالم الخارجى ، وكيف أن مفهوم العالم الخارجى الذى يتمسك به ، مفهوم قد يتخذ صورا كثيرة ، وصيغا متعددة ، وكلها لا تعد كافية أو مقنعة من الناحية الدينية ، وحينئذ نتوقع منه الشعور بقوة وعمق المشاكل الفلسفية المتضمنة فى هذا التصور . لذلك نشرع فى هذا الفصل بفحص المفاهيم الشائعة عن العالم الخارجى .

ونحاول أن نرى أكان لأى منها جانب دينى أو وجهة دينية ؟. ، وننتهى من فحصها ، إلى أنها لا تملك هذه الوجهة الدينية على الإطلاق . وأن الخير المنتشر فى العالم الخارجى ، والذى يقول به المفهوم الشعبى ، مسألة لم يثبتها أحد.. والعالم الخارجى المفترض ، ما هو إلا عالم الشك ، ولا وجود لأى حقيقة ثابتة . وعندما يشعر ويدرك القارئ هذه الحقيقة ، مثلما ندركها ، يكون مستعدا لمزيد من التعمق في الموضوع ولقبول مفهوم فلسفى جديد للوجود . لذلك وحتى نهاية الجزء المتبقى من هذا الفصل ، سنقبل مؤقتا المفاهيم التى قد نرفضها فيما بعد ، أو نبين على الأقل عدم صمودها أمام الشك . وأن التصورات الشعبية عن الوجهة الدينية لهذا العالم ، لا تستطيع مواجهة النقد . إن العالم المرئى للإيمان الشعبى سوف يفقد قيمته بالنسبة لنا . وعلينا أن نبحث عنه فى مكان آخر .

وبمجرد سلب الأهمية والدلالة الدينية من الفلسفة الواقعية الشعبية ، وعن مفهومها الميتافيزيقى للأشياء ، نكون على استعداد لسماع ما يقوله المذهب الشكى عن أسس هذا المفهوم أو التصور ، ونصبح فى نفس الوقت مستعدين لقبول مفهوم جديد . لن يسعى هذا التصور الجديد ، إلى التقليل من شأن ، أو تزييف المعنى الأخلاقى الحقيقى لهذا الإيمان البرئ فى وجود عالم واقعى ، والذى اعتمدنا عليه حتى الآن في بحثنا . إن المفهوم الشعبى للعالم الخارجى ، والذى يعد مفيدا من الناحية العملية ، وكافيا لأهداف علمية عديدة ، لن يتم رفضه فسيتم كليا ، وإنما يتم رفض التناقضات والمسائل غير المنطقية ، وأما روح الحقيقة (أو ما هو حق فيه ) ، إستعراضها وإحتوائها ضمن تصور أعلى ، يضم كلا من الوجود الأبدي وعلاقتنا به . فتتحول خسارتنا إلى مكسب . وهذا الحلم المزعج ، عالم الشك الذى مازال يؤمن به الكثير من فلاسفتنا . هذا العالم الجامد الميت فاقد القيمة ، سوف يتحول ، ويكتسب صورة جديدة لدينا . ونرى حقيقته فى عالم أعلى ، ذى أهمية دينية عظيمة .

فى البداية علينا أن نعود إلى هذا العالم المفترض للمذاهب الميتافيزيقية الشعبية ، ونختبر قيمته الدينية وهو عالم يتصور وجوده فى مكان وزمان ، وبه مجموعة من الأشياء الواقعية التى تؤثر ويتأثر بعضها ببعض ولغرض البحث سوف نطلق كلمة "قوة" على أى شئ من هذه الأشياء ، أو على أى مجموعة منها قد توجد فى هذا العالم الخارجى وتستطيع التأثير فى أى شئ آخر أو مجموعة من الأشياء ، ومهما كانت كفاءة هذه القوى فإن القيمة أو الدلالة الدينية لهذا العالم الخارجى المفترض ، إن كان له مثل هذه القيمة الدينية ، يجب أن تكمن فى إنتشار الخير وتفوق الخيرية فى عالم القوى إلى هذا . ويجب

أن ننظر لهذا العالم من الناحية التاريخية بوصفه مجموعة من القوى التى تعمل ، إما فى انسجام أو فى تنافر ، وتنتج أعمالا وتأثيرات . ويجب أن تجد المثل الدينية تحققها هنا ، إذا وجدت ، فى تأمل خيرية هذه القوى وأعمالها . وإذا ما فشلت المثل الدينية ، يكون هناك جانب آخر ، مازال متاحا . فإذا نظرنا إلى العالم وإلى طبيعته الأزلية ، نظرة فلسفية صحيحة ، نكتشف أنه لا يمكن أن نفترض أنه قوة أو مجموعة من القوى . لأن القوى لا وجود لها إلا فى زمان ، وفى ظل علاقات بعضها ببعض . فإذا فشل هذا العالم الخارجى القوى ، التى تخيلته الميتافيزيقا الشعبية ، فربما تظل الطبيعة الأزلية للوجود ، من خلال نظرة أكثر عمقا لهذه الطبيعة ، ذات قيمة مطلقة بالنسبة لنا . والحقيقة أننا نجد أن البحث عن حقيقة دينية ، بين هذه القوى الكامنة فى العالم الخارجى ، حسب التصور الشعبى للعالم ، مسألة مثبطة للهمم . فاللغة التى يتحدثون بها ، لا يمكن أن تحقق أى وحدة أو روح دينى . ونجد هذه القوى مثل النار والبرق . ولا مكان للضعيف بينهما ، وبالتالى نجد أنفسنا مدفوعين تجاه الجانب الآخر من العالم . ونقترب ونصل إلي ذلك الجانب ، بطرق لا تتضمن رفضا ، أو تختلف عن تلك التى اتبعها كل من درسوا تاريخ وقوى العالم الخارجى المفترض دراسة علمية . نقبل نتائجهم بكل فوائدها العملية فى الحياة اليومية ، نظرتهم اللاأدرية لطبيعة وغايات القوى فى هذا العالم المرئى ، كل ذلك نقبله ونشك ونصبح لاأدريين ، خاصة تجاه القوى التى تحكم العالم المرئي . ولكن علينا أن نجد طريقا جديدا ، لم يطرق من قبل ، ولم يرتده البحث العلمي ، ونأمل ألا يؤدى بنا إلى حياة الأحلام أو عالم الخيال ، وإنما يرشدنا ويوصلنا إلي مرحلة ، نستطيع فيها أن نلمح أو نلقى نظرة على ذلك الجانب الآخر للأشياء . إن هذا الطريق ، هو ما تحاول المثالية الحديثة منذ كانط البحث عنه وإيجاده وتوضيحه . ونعرف جيدا كم جاهدت البعثات الاستكشافية للوصول إلى هذا الطريق . وربما ينتهى بحثنا أيضا إلي فراغ مثلما انتهت تلك البعثات . ولكن مازلنا نأمل فى أن نكون قد فتحنا أمام القارئ ممرا جديدا إلي حد ما . وأن يجد بعض النتائج المشجعة . ولئن كان كل ذلك نوعا من التوقع ، فإننا نقول ابتداء ، إن العالم بوصفه مسرحا لعرض القوى سواء كانت مادية أم ميتافيزيقية ، ليس إلا عالم الشك .

- ٢ -

دعنا نبدأ دراسة القوى التى تعمل بعضها مع بعض فى العالم الخارجى المفترض ، بأن نقبل مؤقتا ، وبدون نقد ، تصور هذا العالم الخارجى المفترض ، الذى نستمد منه

الخبرة العلمية . دعنا نقول : إن هناك عالما موضوعيا من المادة المتحركة ، خاضع لقوانين معينة . وما القوى إلا تجليات أو أشكال للمادة المتحركة . فالكواكب تدور ، والشهب تظهر وتختفى ، والأمواج ترغى وتزيد ، والمد يرتفع وينخفض ، والسحب تظهر وترتفع ، وتصب الأنهار فى البحار ، والبرق يومض ، والبراكين تنشط ، والكائنات تولد وتحيا وتموت ، وكل ذلك يبين ويظهر وجود مجموعة من المبادئ الكلية ، التي يمكن اكتشافها بالتجربة ، ويمكن استخدامها للتنبؤ بالمستقبل ، وتتصل ويرتبط بعضها ببعض ، بصورة توضح لنا وجود كل واسع مترابط الأجزاء ، وهو العالم الطبيعي . ومهما قيل عن موت المادة ، فإن هذه القوانين تصل إلى مرتبة الحقائق المطلقة . فلا نستطيع وصفها ، ولا نعرف سبب وجودها هي فقط ، ولا وجود غيرها ، ولا نعرف سبب قبولنا لها كما هى . فالعالم آلة ضخمة ، عقل عظيم ، قوى ، يمتلك المعرفة التى وصفها "لابلاس" ، قديما والأستاذ "دى بوا ريموند" من جيلنا ، بأنها المثال العلمى . وربما يكون لدى هذا العقل معادلة كلية ، مفتاح لحل أسرار تتابع الظواهر ، وحينئذ يكون فى مستطاع هذا العقل ، بإستخدام هذه المعادلة الكلية ، أن يحسب كل الأحداث ويتنبأ بها ، مثلما يتنبأ علماء الفلك بالخسوف ، ويحصى فى كل لحظة آلاف الذرات المحيطة بنا . كذلك أيضا ، إذا استطاع عقلنا أن يمتلك هذه المعادلة الكلية ، أصبح قادرا على التنبؤ بحركة هذه الذرات ، مثلما نتنبأ الآن بشروق الشمس . إن كل شئ يكون محددا بصورة مسبقة ، قطرة الماء على سطح زجاج النافذة فى صباح يوم شتوى ، رعشة كل عضلة في جسد السمكة ، التى قمنا بصيدها من النهر الجبلى ، سقوط كل ورقة صفراء فى فصل الخريف ، كل هذه الأحداث ، يمكن التنبؤ بها ، وحسابها حسابا رياضيا ، ووصفها وصفا كاملا ، من قبل أى فرد ، يكون قادرا على إستخدام المعادلة الكلية ، وتتوفر لديه منذ الأزل معرفة كاملة دقيقة لمواضع الذرات فى السديم الأول الذى خرج منه نظامنا الشمس . وهذا هو العالم الطبيعى .

فما الجانب الدينى ، الذى يمكن أن تمتلكه هذه الآلة الضخمة ؟ . هل هناك مكان لوجود عنصر أعلى ، يمكن أن يظهر وسط هذه الكتلة من الوقائع الرياضية التى لا حياة فيها ؟ والإجابة التى قدمها لنا العلماء فى زماننا هذا معروفة ومشهورة . يقول هؤلاء الناس ، لا يوجد إلا القانون الأعظم للتطور ، وكل ما عداه أمور مشكوك فيها . فقد أصبح التطور فى العالم المادى ، تقدما فعليا فى عالم الحياة الإنسانية وأصبح العالم ، تحت تأثير هذه القوانين وفى ظلها ، يتجه نحو الأفضل دائما وإلى الأبد . لذلك لا يتعارض القانون الطبيعى مع الأخلاق . ويوجد جانب دينى لهذه القوانين الآلية للكون .

دعنا ندرس مرة أخري المقصود بقانون التقدم . فلقد تحدثنا فى فصل سابق . ولكننا لم نستطع حينئذ حسم المسألة . لأننا كنــا نرغب فى الاتفاق على المقصود بالأخلاقيــة أو طبيعتها . ولم نستطع تحقيق هذا الاتفاق من معرفتنا أن هناك تطورا ماديا أو طبيعيا في العالم . لأننا لا نستطيع أن نحدد ما ينبغى أن يكون من معرفتنا بما هو كائن . لذلك كان علينا أن نتفق أولا على معنى القانون الأخلاقى ، قبل أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان التطور بالفعل تقدما . ولكن ربما نستطيع أن نحكم ما إذا كان العالم ينجو تجاه الخير ، فإن كان العالم يتقدم أخلاقيا ، يكون قد تم تحقيق مطلب مهم من مطالب الوعى الدينى . وتوجد قوة ما ، غيرنا ، تسعى للخيرية . أم يكون ذلك حقا ، نتيجة لقانون التطور ؟

بداية نجيب ، إنه إذا كان هناك أى ميل يدفع بالعالم ، ويساعد الإنسان على مر التاريخ تجاه تحقيق الأخلاقية ؛ فإن هذا الميل ، هو ما نرغب فى اكتشافه . وإذا وجد هذا الميل أو النزعة كما قيل لنا ، فإن النتيجة تعد مشجعة إلى حد كبير . لقد قيل لنا ، إنه بالرغم من أن العالم الخارجى غالبا ما يعيق النمو الأخلاقى ، فإنه قد يتحقق الإنسجام والتوافق بين العالم والنمو الأخلاقى للإنسان ، عندما يصل التطور إلى أعلى مراحله ، أو مراحل أكثر تطورا . وهذا أيضا يتفق مع ما نسعى إليه . إذ تصبح الأخلاقية نتاجا طبيعيا لمراحل نمو الطفولة ويولد الإنسان مزودا بصفات قد تبذل جهدا لإكسابها له الآن دون جدوى . إذن يساعد التطور الطبيعى على التقدم الخلقى ، وبذلك يكون عالم اليوم أكثر أخلاقية من عالم الأمس . وذلك هو الجانب الديني الخارجى فهل يعبر هذا الجانب عن حقيقة الأشياء تعبيرا كافيا ومقنعا ؟ .

لا نشك فى القيمة العلمية للقوانين الطبيعية التى تم اكتشافها فى السنوات الأخيرة ، والتى كشفت لنا عن الحقيقة العظيمة للتطور الطبيعى . ولكن دعنا نتأمل ونفكر قبل قبول هذه الحقائق أو الوقائع بوصفها تشكل إسهاما أساسيا مهما لمشكلتنا الحالية . فحقيقة نحن نؤمن بالتطور ، ولكن علينا توخى الحرص فى مثل هذه الأمور . فإذا كان لعالم القوى المنفصل عن الإنسان جانب دينى ، فلابد أن يشمل هذا الجانب أو تلك الوجهة العالم ككل ، إذ إن وجود قوة صغيرة محدودة تسعى إلى الخير ، لن يكون كافيا . ولن يفى بالغرض أن تجد جزءا من الوجود يسعى لتحقيق حاجتنا الأخلاقية ، بينما يسعى جزء آخر منه إلى محاربتها ، إلا إذا استطعنا بطريقة ما أن نحقق الانسجام بين هذين الاتجاهين ، أو

الجزئين . أو نحاول أن نبين أن كونهما يعملان لصالحنا أو ضدنا ، مسألة لا تشكل أهمية بالنسبة لنا ، وما يهمنا أنهما يعبران عن حقيقة الأشياء . و ألا نجد أنفسنا نحيا وسط عالم بائس متصارع ، يختلط فيه الخير والشر . فإذا كان هذا العالم واقعا ، فيجب علينا أن تقبل وجوده كما هو ، ولكن لا نستيع نقول بتيقننا من تحقيقه لكل حاجاتنا الدينية . لنفرض عند فحصنا للعالم ، وجدنا أن هناك اتجاهين ، يتساويان فى القدرة والنشاط والعمل والتأثير والنتائج ولكن بينهما خصومة دائمة ، فأحدهما يعمل خيرا أخلاقيا والثانى يعمل شرا . لنفرض أن العالم ظهر بوصفه مسرحا أو نتيجة لهذا الصراع بين الخير والشر ، أنستطيع القول ، إننا اكتشفنا فى هذه الوقائع جانبا دينيا الوجود ؟ أنه واضح من الصعب الإجابة بالإثبات مادمنا نتنبه إلى الصراع القائم بين قوتين متساويتن فى كل شئ ، فإننا لا نستطيع أن نجد أى رؤية دينية مقنعة للعالم . وأما أن ننظر العالم نظرة أعلى من جانب آخر ، أو نتخلى عن النظر له أو البحث عن أهمية دينية له فإن إجابة حاجاتنا الخلقية بمجموعة من الأصوات المتنافرة ، لا يمكن أن تحقق لحنا راقيا متناسقا . فلقد وضح لنا الآن ، أنك مادمت تنظر للعالم على أنه يتنامى فى الزمان ، بوصفه نتاجاص لقوى طبيعية ، ولتطور تاريخى ، فإنك لا تستطيع أن تجزم أو تتيقين ، من أن هذا العالم لم يكن نتاجا لصراع لا متناه . لذلك التقدم الذى قد تلاحظه ، لا يمكن أن يخرج عن احتمال كونه ، واقعة زائلة لا أهمية لها ، فى وسط فوضى الاتجاهات المختلفة ولا يكشف التقدم الذى حدث منذ آلاف أو ملايين السنين القليلة عن وجود أى انسجام حقيقى بين الطبيعة والأخلاق .

و ننبه الآن إلى جانب معروف جدا ، ومع ذلك يهمل دائما عند مناقشة بعض الوقائع المألوفة . فالعالم الحديث متيقن تماما من حدوث التطور المادى الطبيعى ، ولكنه ليس أقل يقينا ، بأن هذا التطور علي هذا الكوكب لم يحدث منذ فترة بعيدة عن اللحظة الحاضرة . فلقد سمعنا جميعا أن كوكبنا كان كتلة سديمية منذ فترة ما بين عشرين مليون ، ومائة مليون سنة مضت . وقدمت لنا بعض الأدلة التى تثبت ذلك . ولم يزل كوكبنا غير بارد . ولفترة حديثة نسبية من تاريخ هذا الكوكب النجمى ، كانت هذه النقطة الصغيرة شبه الكروية من البخار المتوهج ، التى لم يكن قد إنفصل القمر منها ، فالحرارة الحالية

والسخونة على سطحها مؤشر على شبابها . علاوة على ذلك . فإن مصير كوكبنا ، نستطيع أن نعرفه من القمر ، حيث برد بسرعة بسبب صغر حجمه ، وبالتالى فمصيرنا إلى برود مثله . إن هذه الميتة الباردة الخالية من الماء والبخار ، تلك الكتلة الصخرية التى تدور ببطئ ومحدقة بنظرة خالية من العاطفة تجاه أرضنا المليئة بالعواصف والحركة والمعاناة . سريعا ما نصبح مثلها ويتوقف التقدم مع المد والجزر . كل ذلك مسائل شائعة ومعروفة فى دائرة العلم . فالتقدم كما نعرفه هنا ، واقعة ذات أهمية زائلة . وتسمح الطبيعة المادية بالتقدم ، ولكنها لا تعتبره ضروريا . فالتقدم عبارة عن حدث لعملية حرارية معينة ، مرحلة في تاريخ زوال طاقة كتلة المادة الخاصة بنا ، ولذا طبقا لحدود علمنا ، عبارة عن حدث يحدث فى منطقتنا ، وخبر محلى من أخبار كوكبنا . وهذه هى الوقائع والحقائق المألوفة ، التى نحاول الالتفات إليها والاستفادة منها .

ولكن قد يقول قائل ، كل ذلك قد تم توقعه مئات المرات . وليس من العدل فى شئ الأصرار على مثل هذه الأشياء . لأنه على الأقل هنا ، والآن ، يحقق العالم حاجاتنا الخلقية ، بأن يبين لنا التقدم . أو يظهره لنا ، أفليس هذا كل ما نحتاجه ؟ فربما لا نكون قانعين بسنوات التقدم القليلة الباقية لجيلنا قبل أن تبرد الأرض ؟ . أليس من الحماقة النظر للمستقبل بهذه الصورة ؟ ، وماذا يحدث ، وماذا يهم إذا ما عمت الفوضى الكون مرة أخرى فى الأزمنة البعيدة ؟

الحقيقة أننا مازلنا نصر إصرارا شديدا على أن يشبع العالم مطالبنا الخلقية ، إشباعا دائما وليس مؤقتا ، أو عرضيا أو صدفة ، وإنما إشباع نابع من طبيعته الخاصة ، ومرتبط بها إلى الأبد . فإذا رأينا أن التقدم الحالى مؤشر على طبيعة الكون ، وأن الحاضر رمز أو جزء من الأبدية ، فإننا قد نقبل ذلك ، ونشعر بالقناعة . ولكن إذا كان الأمر هكذا وكان التقدم الحالى مجرد حادثة عابرة ، دوامة صغيرة فى تيار الذرات ، حينئذ يكون التقدم الحالى واقعة مفيدة يمكن تأملها ، ولكن ليست واقعة لها أى قيمة عميقة أو حقيقية . ومازلنا نبكى فى الظلام ونبحث عن معين ، ولا أحد يجيبنا إن الطبيعة قد تخاطبنا قائلة : إنى أقدم العون لحاجاتك الأخلاقية ، مادامت درجة حرارة الأرض كانت كافية لإذابة القطبين حتى لا تجف المحيطات ، مادام الأشعاع الحرارى للشمس كافيا

لتوفير الدفء لك . وعندما تحدث المرحلة التالية ، اقترح تجميد كل حاجاتك الخلقية ، حتى لا يصبح هناك شئ على الكوكب إلا صخور التلال القديمة . فماذا يؤدى تقدمك لى ؟ لاحظ أنن أين تكمن صعوبتنا الحقيقية . إن جانب الوقائع الذى نقصده ، ليس بسبب أن التقدم يجب أن يحدث على سطح هذا الكوكب ، لمدة قصيرة أو طويلة ، وإنما بسبب أن العالم الذى يحدث به التقدم ، يبدو غير ميال بالتقدم ، أو حياديا تجاهه ، وذاك هو الجانب المحزن فى الموضوع . فاليوم وفى هذه اللحظة ، ومع اعترافنا بالتقدم والتيقين منه ، نجد أنفسنا نحيا في عالم لا يبالى بالتقدم ، وطبقا لوجهة نظر العلم ، لا يعتبر التقدم شيئا أساسيا فى تكوينه ، فهل يمكن اعتبار الواقعة المادية للتقدم معينة لنا من الناحية الأخلاقية ؟

وبالرغم من وضوح هذه الحقائق وشيوعها ، هناك من يدير ظهره لها ، ويحيا فى أحلام وردية عن عصر ذهبى قادم فى المستقبل فيحيل أناس المستقبل إلى قديسين ومخلصين ، أو أناس سعداء ، يرقصون على نغمات فالس ، أو إلى علماء يقومون بحسابات رياضية راقية ، يعرفون بها مواضع وحركات الجزئيات الصخرية الكائنة على الجانب الآخر من سطح القمر . ويتحقق كل أحلام التقدم فى هذا العصر السعيد ، وعلينا أن نمدح الطبيعة التى تستطيع أن تنتج كل هذه الأشياء العظيمة الخيرة بالقانون الطبيعى إننا نرغب فى الفعل الخير والسعادة للبشر الذين يحيون بعد مليون سنة . ولكن لا نستطيع الحصول على أى تأكيد دينى ، من معرفتنا بأنه إذا سار كل شئ بصورة صحيحة ، وظلت الشمس تشرق ، بأن أناس هذا العصر ، يكونون فى حال أفضل من حالنا فالعالم مازال لا يقدم لنا أى إشباع أو تأييد لمطالبنا الأخلاقية الحقيقة ، والحوادث السعيدة تحدث صدفة . أو باختصار ، نرى أمامنا اتجاهين مختلفين فى العالم ، أحدهما يعمل للتطور ، ولمزيد من الطاقة للكائنات الحية ، لزيادة قدراتهم ، التقدم ، والثانى يسعى لتبديد الطاقة ، الموت ، لتدمير كل ماله قيمة على سطح الأرض . ونعلم جيدا أن الاتجاه الثاني قد حقق انتصاره على مقربة منا ، أى على القمر . ونسمع أنه من المؤكد مع مرور الوقت ، قد ينتصر فى الأرض وأن الأتجاه الآخر ، لا يحظى إلا بنقص عابر ونعرف مسبقا أن تغلبه مجرد حادث سعيد ، سريعا ما تنتهي عليه كارثة كونية ، وتضع نهايته . والآن يطلب منا أن نجد فى هذه الوقائع المركبة المختلطة جانبا دينيا . إن كاتب هذه

السطور ، يرفض النظر لذلك ، إلا بوصفه دراسة مفيدة في الفيزياء والطبيعة ويستمتع بها بوصفها علما ، وليس لها أى علاقة بالدين ومع ذلك يتحدث بعض الناس عن دين للتطور .

ويدافع المؤمنون بالتقدم ، الكثير يعرضون من الفروض التى تبين مدى أهمية واقعة التقدم . فالعالم الذى حدث به التقدم منذ ملايين السنين ، من المؤكد أن له مصادره التى لا نستطيع أن نعرف عنها شيئا . فهناك النجوم وما تختزنه من طاقة هائلة . لا حصر لها . وربما إذا توقف التقدم هنا ، قد يتجدد ويستمر فى مكان آخر . ومن يستطيع أن يعرف ، ما فى جعبة المستقبل ، عندما تفسح هذه النجوم المتناثرة اللا منظمة المجال لظهور أنظمة أعلى من الأجسام المتجانبة ، التي تنبض بالحياة إلي الأبد ؟

الحقيقة أننا نستطيع تخيل كل ذلك مثل أصدقائنا العلماء ، وإن كنا لا ننظر إليها بوصفها أحلاما علمية ، إلا أنها أحلام منطقية وجميلة جدا ولكن وبالرغم من ذلك ، مازال بها جانب سلبى خطير . فهذا التقدم أنه حدث منذ زمن بعيد أزلى ، أو أنه ليس له أهمية حقيقية فى الطبيعة الحقة للكون ، فالعالم الذى ينمو حينا ، ويتحلل حينا آخر ، وأحيانا يتقدم ، وأحيانا أخرى يتخلف ، عالم يكون التقدم فيه حادثا عرضيا ، وليس صفة جوهرية . ولكن الآن ، إذا كان التقدم قد حدث من أزمان بعيدة ، فإنه قد حدث حتى يحقق إمكانية ظهور البؤس والنقص الذى يحيط بنا . دعنا نتذكر هذه الحقيقة . إن حياتنا التعسة الآن ، هى نتاج الحالة المفترضة لعصور من النمو إذا كنا نتمسك بأن التقدم حقيقة أساسية في عالمنا . إن كل مانعانى منه من غواية وضعف وبؤس وجهل ، ليس إلا نتاج التقدم الذى حدث من زمن بعيد . أتكون أمراضنا ومخاوفنا ورذائلنا فضائل كاملة ؟ ، وإذا لم تكن فما معنى التقدم الذى لا نهاية له تجاه الكمال ؟ ، ولو كنا نتاج هذا التقدم الذى لا ينتهى . فليس أكيدا أنه فى مرحلة أخرى منه ، سوف يقضى على هذه النواقص أو يزيلها : وإذا تم وضع التقدم أو فكرة التقدم محك الاختبار أفلا يكون مزيلا للشر ؟ أيمكن أن يحدث التقدم مع وجود الشر . وإذا لم يكن التقدم يعني إزالة الشر ، فما معناه إذن ؟ ألا يكون التخلص المؤقت من الشر مجرد حادثة عرضية فى تاريخ العالم ؟ .

إنه من العجيب حقا أن نتحدث دائما عن التقدم الكلى ، بوصفه حقيقة أساسية للعالم

الخارجي . فإذا لم يكن لدينا أي يقين حول العالم ، ووضعنا في اعتبارنا الاعتبارات السابقة التي عرضناها . فإن العالم يبدو غير ميال بالتقدم . فاسمحوا لي بعرض بعض الأفكار الواضحة حول الموضوع . إن ما ينتمي للطبيعة الحقة للوجود يكون أزليا مثل الوجود ذاته لذلك إما أن التقدم جانب عرضي وليس أساسيا بالنسبة للواقع ، أو أنه أزلي . وإذا كان التقدم أزليا ، فلابد حينئذ أن يكون العالم سيئا منذ البداية والتقدم لم يستطيع إزالة الشر عن العالم . وذلك لأن العالم التجريبي الآن – إذا كان هناك عالم تجريبي على الأطلاق – عالم شرير ، والشر لا يمكن التخلص منه .

إذا شاهدت رجلا ينقل الرمال علي شاطئ البحر ، يحاول أن يقيم حاجزا . وبدأت تعجب بعمله ، وبكمية الرمال التي ينقلها ، ومنظر الحاجز الذي يبدو أنه لا يعلو أبدا . ثم سألته « أيها الصديق ، كم مضى عليك من الوقت ، وأنت تقوم بهذا العمل ؟ . فإذا أجابك بأنه يفعل ذلك منذ الأزل ، ويعتبر نفسه صفة أساسية من صفات الكون . فإنك لن تكتفي بإدراك كذبه وإفكه فقط ، وإنما تجد نفسك مدفوعا إلى مخاطبته قائلا « آه أيها الصديق ، لابد أنك كنت إنسانا كسولا منذ الأزل » . أفلا يحق لنا كذلك ، وبنفس الطريقة ، الشك في وجود قانون التقدم الطبيعي للعالم ؟ .

ربما يتبادر لأذهاننا أن نتساءل ، لماذا لا تتعرض النظرة التاريخية البحتة للعالم لنفس الإعتراض ؟ ، فلئن كان التاريخ قد بدأ ، بفعل تعسفي للإرادة ، وأمكن النظر إليه بوصفه منفصلا ومستقلا عن فعل الخلق ، فإنه يكون مترابطا ومنطقيا ، وذا وحدة داخلية متسقة ، وله أهميته المستقلة ، بالرغم من أن أي فعل من أفعال الإرادة المتعسفة ، لا يمكن أن يقدم تفسيرا حقيقيا له . ولكن لا يمكن النظر إلى العالم الطبيعي ككل ، وفي لحظة واحدة ، على أنه كل كامل مستقل بوجوده ، وذو حياة قديمة منذ الأزل ، وأنه في حقيقته العميقة وجوهرة عبارة عن عملية تاريخية من أي نوع من الأنواع . وذلك لأن جوهر العملية التاريخية ، وكما وضحه أرسطو في تفسيره المشهور للتراجيديا ، يتمثل في أن لها بداية ووسط ونهاية . ولا يمكن لسلسلة لا متناهية من الأفعال المتعاقبة ، أن تشكل عملية تاريخية واحدة ، وذات وحدة عضوية . لذلك إما أن هذه السلسلة من الوقائع ليس لها أي قيمة على الإطلاق ، أو أن لها قيمتها منذ الأزل . ولذلك لا يمكن أن يكون للعالم أي تاريخ ، إذا كان

غير متناه في الزمان . فنحن نفهم أن القصة التى تستمر أسابيع وأسابيع تثير عواطفنا لابد لها من نهاية . إن وجود عملية تاريخية لا متناهية للعالم ، مسألة لا معنى لها وقد يكون هناك تكرار أزلي لشئ واحد منذ الأزل ، ولكن لا وجود لقصة على الاطلاق . فإذا كان العالم - متطورا في الزمان - لا يمكن أن يكون له أى تاريخ حقيقى على الإطلاق ، فإن النظر إلى تاريخ العالم بوصفه منفصلا ومستقلا عن طبيعة العالم ، للبحث عن أى شئ ذى قيمة دينية أساسية ، يعد عملا لا جدوى منه .

وهكذا نعود مرة أخري إلى نقطة البداية ، فتصور العلم الرائع لعالم ذى قانون ميكانيكى ثابت ، تكون كل حوادثه محددة سلفا منذ الأزل ، تصور لا يعطى العالم أى تاريخ حقيقى ، ويجعل العالم آلة رياضية ، مثلها مثل موجات المد والجزر ، وتساقط الندى علي الزهور ، عمليات لا تاريخ لها ، إلا أنها قد تحدث فقط أو تتوقف . إيقاعات وحوادث متكررة منذ الأزل ، مركبات جديدة من العناصر المستمرة فى التكوين . صدام بين الذرات ، تغيرات ميكانيكية الأزل ، ولكن لا وجود لتقدم أزلي ، أو أى معنى تاريخى للكل . فإذا كان هذا هو تصور العالم المادى ككل ، فأى قيمة دينية له ؟ .

والحقيقة أننا خضنا وسط هذه المشاكل ، لكى نصل إلى نتيجة واحدة نثبت بها ، أننا لا يعنينا في شئ أن نعرف متى نشأ العالم أو كيف نشأ ، وماذا كان وكيف يكون ، وإنما نريد معرفة الشئ الكائن منذ الأزل ، ويمكن أن يرشدنا إلى معرفة الجانب الدينى العميق للعالم . إن كل ما عدا ذلك ، يعد أمورا فرعية إننا لا نهتم كثيرا بمعرفة ماذا حدث فى العالم ، بقدر اهتمامنا بمعرفة القيمة الأخلاقية المستمرة للعالم ، فيكون لكل ما حدث أو قد يحدث في العالم قيمة دينية بالاعتماد على علاقته بهذا الواقع أو بتلك القيمة الأخلاقية ، إن الثابت الذى لا يتغير ، هو ما يعطى لنا الحقيقة الدينية الحقة ، التى يعتمد عليها كل شئ ربما يكون لحادث معين ، يحدث فى العالم ، قيمة أو دلالة دينية ، ولكن هذه القيمة سوف تعتمد على علاقة هذا الحدث بالحقيقة الأزلية ، فهل نستطيع معرفة هذه الحقيقة ؟ .

ويلاحظ أن مجال بحثنا يزداد ضيقا بمجرد معرفتنا بهذه الحقيقة . و يصبح تصور وجود قوة تفعل الخير ، تصورا مشكوكا فيه من الناحية الدينية ، فكيف لقوة أزلية ، لا تستطيع بكل أعمالها التى تقوم بها منذ الأزل ، أن تحقق الخيرية ؟ . ربما علينا أن نبحث عن جانب دينى للأشياء فى مكان آخر . ولكن دعنا فى جميع الأحوال نترك عالم العلم البحت .

ولما كان حديثنا منصبا على مجال العلم الطبيعى ، فربما يظهر من يعترض على حكمنا بعدم أهمية أو دلالة الجانب التاريخى للأشياء . لذلك دعنا نعود إلى النظريات الفلسفية عن القوى التى تعمل فى هذا العالم الخارجي المفترض للميتافيزيقا . فهناك فلسفات نظرية ، حاولت أن تبين لنا وجود حقيقة خفية وراء عالمنا ، وما العالم إلا مظهر لها أو رمز ظاهرى . فدعنا نرى أكان أي منها ، يقدم لنا تفسيرا دينيا عن القوى التى تحكم العالم أم لا ؟ .

- ٣ -

ننتقل الآن من النظرة العلمية إلى النظرة الميتافيزيقية للعالم . فماذا نأمل من الميتافيزيقا الواقعية ؟ . دعنا ندرس فى البداية قيمة وجهة النظر الفلسفية السائدة في أيامنا ، والتى يطلق عليها بصورة عامة اسم مذهب الواحدية . نسمع هذه الأيام ، وبنوع من التكرار الممل ، عن أن الثنائيات من أمثال المادة والروح ، والقوة والذكاء ، والحركة والإحساس ، ليست إلا جوانب متعارضة ، أو وجوها أو تجليات لحقيقة نهائية واحدة ، حتى إننا لنتعجب كيف لا يفقد التفكير الواضح قيمته فى مثل هذه الصيغ الجوفاء من الكلمات . وعندما يسمع المرء من يهمس له عن غموض واستغلاق الوحدة النهائية للوجود ، فإنه سريعا ما يشعر بنوع الراحة ، تجاه التفسيرات المعقولة ، للمعنى الذى تكون به كل الأشياء تجليات لقوة واحدة أو لوجود فعلى – والحقيقة أن هذه التفسيرات وتلك الجهود قد فشلت في الصمود أمام النقد ، بسبب ارتباطها بعالم القوى وجاءت ناقصة وأقل إقناعا بالرغم من وضوحها . ولئن كانت قد حاولت تقديم تفسيرات معقولة ، وأمثلة عن وجهى الدرع ، والمقعر والمحدب بالنسبة للخط المنحنى كنماذج على الوحدة النهائية الطبيعة الكامنة وراء كل المظاهر المختلفة التجرية ، فإنها قد وقعت فى نفس المشكلات وعانت من عدم الإتساق الذى عانت منه الميتافيزيقا قبل كانط » . حقيقة فإنها الخط المنحنى يكون مقعرا ومحدبا في نفس الوقت ، ولكن المادة والروح ليستا ببساطة وجهين للخط المنحنى ، ولن يصبح الظرف النسبى لهذا التعبير المجازى والتشبيه ، واضحا لنا ، إلا إذا عرفنا ، وبصورة محسوسة واضحة ، وبعيدا عن أى تشبيهات عن الدروع ووجوهها ، كيف وبأي

معنى ، وعلى أى دليل ، بأن المادة والعقل جوهرهما واحد . وما هى القيمة الدينية لهذا الإفتراض ، ويجب أن يدفعنا فشل المذهب الواحدى الدوجماطيقى ، إلى الارتماء فى أحضان المذهب الثنائى ، ولكن يجب علينا أن نرفض قبول إفتراض المذهب الواحدى حتى نتحرر من كل النزعات الصوفية . ونتبع هنا الخطة العامة التى أعلنت فى بداية الفصل ، ونركز انتباهنا على الواحدية الواقعية ، التي ترى فى أحداث العالم الخارجى ، نتيجة لفعل قوة واحدة . وإن كنا نعرض فيما بعد لصيغتنا عن المذهب الواحدى ، فإن علينا أن نعالج سلبياته ونواقصه .

دعنا نبدأ بالمحاولات التى ظهرت لتفسير نتائج العلم الطبيعى ، من وجهة نظر الواحدية ، بالنظر إلى الوحدات الكيمائية أو المادية على أنها مزودة بصورة ما للوعي بالقوة أو بالفعل . والكائنات العضوية العليا عبارة عن خليط مركبات من الذرات . والكل مجموع أجزائه . ولماذا لا تكون القوي العقلية لهذه الكائنات العليا عبارة عن مجموع القوى العقلية للذرات الصغيرة ؟ فربما تمثل الذرة أثناء حركتها فكرا ، فإن كان من الصعب تصور ذلك ، أيمكن القول الذرة فى حركتها ربما ، تكون مزودة بنوع من الوعى اللامتناهى فى الصغر . وربما ينتج من بلايين الذرات المتفاعلة نوع من الوعى الصغير نسبيا . وربما يكون لقدر كاف من هذه المجموعات المركبة من هذه الذرات ، التى يمكن تسميتها مادة – عقل ، كما أطلق عليها الأستاذ كليفورد ، إنها من إنتاج إنسان عظيم . وقد يرتعش المرء من مثل هذا الاستخدام لمفهوم المادة – العقل الذى ربما يعود لشكسبير ، ولكن تحاول النظرية أن تعبر عن الخلق بوصفه ظاهرة طبيعية وليس بوصفه صورة جمالية ، ويجب عدم التوقف عند مثل هذه النتائج .، سواء أكانت هذه النظرة صحيحة أم لا ، وبصرف النظر عن صحة ذلك التفسير أو عدم صحته ، فهل يكون له قيمة دينية ؟ . إذا ما كان صحيحا ، أفليس من الجائز أن ينتهى بحثنا عن دين ما ؟

كان ذلك عرضا لبعض الأفكار المألوفة والشائعة للنظريات الحديثة التى تناولت الوجود . فهل مثل هذه النظريات كافية لإشباع مطالبنا النقدية ؟ لحقيقة أن كاتب هذه السطور لا يرى كفايتها . ولئن كان المجال لا يسمح هنا بمناقشة هذه النظريات مناقشة تفصيلية ، فإننا نذكر أنفسنا بالاعتبارات التى تحدث لمن يقبل إحدى هذه الصيغ الحديثة من الواحدية . وعلى فرض أنها قد أظهرت لنا قدرتها على توجيهنا ناحية الجانب الدينى

الذى نبحث عنه ، فإننا لا نستطيع قبولها كما هى أو التسليم بها .

هل يمكن النظر إلى وعينا على أنه مجموعة أو خليط من العناصر الأولية كالإحساسات أو الذرات السعيدة والمؤلمة ؟ . إذا كان الأمر كذلك ، فما هى مجموعة الإحساسات التى تشكل أحد أحكامنا ، أو قولنا مثلا : إن هذا الرجل هو أبى ؟ من الواضح أن فى حكم كهذا ، تكون هناك مجموعة من الإحساسات ، ولكن لابد من وجود ما هو أكثر من ذلك . فما هو هذا الشئ الأكثر ؟ ربما يقال : إن هذا الحكم قد تشكل من الخبرات السابقة التى لا حصر لها ، ولكن وعلى فرض قبولنا لذلك ، فنحن لا نسأل عن أصل هذا الوعى أو مصدره بل عن تحليله . إن هذا الفعل ، الذى يتم به الحكم بوجود علاقة بين إحساس حاضر وخبرات ماضية حقيقية ، وبوصفه رمزا ليس لمجرد مجموعة من الإحساسات التى تم استحضارها أو تذكرها الآن ، أو لمجموعة من الإحساسات التى لم تختبر بعد ، وإنما لواقع وحقيقة توجد خارج وعى الفرد ، هذه الحقيقة الخاصة بالإعتراف بشئ ، لا يكون حاضرا بصورة مباشرة ولكنه حقيقي ، أيمكن النظر لهذا الفعل على أنه مجرد مجموعة من الحالات العقلية الأولية ؟ بالتأكيد ، وفي أفضل الحالات ، يمكن النظر للحكم (الفعل) بالمعنى الذى يتم النظر به إلى الكلمة على أنها مجموعة حروف . حقيقة ولأنه فى لحظة واحدة من لحظات الوعي ، توجد كل هذه العناصر فى صورة مجموعة ، ولكنها بوصفها مجموعة قد كونت كلا واحدا ، وبفعل واحد . فإن هذه العناصر وحدها ، وبدون فعل التوحيد الذى توحدت به ، وأصبحت وحدة بفضله ، تظل مجرد خليط من الإحساسات . إن حياتنا العقلية بوصفها وحدة من عناصر لا حصر لها فى ذات واحدة فى أى لحظة ، لا تكون مجرد خليط ، أو تجمعات ولا يمكن تفسيرها بوصفها مجرد مجموعة من ذرات الحس الأولية .

ولا نستطيع القول : إن الحالات الذرية النهائية للوعى ، ربما تكون قد اتحدت كيميائيا فى مركب كيميائى وليست مجرد خليط أو مجموعة ، والحقيقة أن الذرات المادية فى المكان ، إذا توفر لها قدر كافٍ من الصلات والظروف ، ربما تشكل كلا واحدا ، ولكن الواقعة العقلية ، هى واقعة عقلية وليست أكثر من ذلك . إن أى وحدة مستقلة من الوعى ، تدرك بعد تمثيلها لإحساس معين ، يمكن أن تكون على صلة بوحدة أخرى مشابهة لها فى

واحد من علاقات ثلاث ، فقد تتعاون وترتبط بهذه الوحدة الأخرى ، أو قد تسبقها أو تلحقها من الناحية الزمنية . وليس هناك وجود لأى علاقة أخرى محتملة . إن الاتصال أو الجذب أو الاقتراب ، بين أحساس بالضغط أو بالحركة أو باللذة أو بالألم أو أى إحساس آخر ، يعتبر مجرد مجموعة من الكلمات الجوفاء التي لا معنى لها ، إلا إذا تم بالفعل استخدام مثل هذه التعبيرات لتصوير ووصف العلاقات ، التى قد تقارن أو توحد ، أو تفصل بين فكرتين ، تكونان قد ظهرتا في الوعى للتعبير عن مثل هذه الإحساسات . لذلك لم تساعدنا هذه الواحدية الذرية ، على فهم أكثر من قبل ، العلاقة بين معطيات وحالات الوعى ووقائع الطبيعة المادية . من جهة أخرى ، كيف يمكن للعلم الميكانيكى أن يقنع بالنظر لنقاطه المادية على أنها ليست إلا وحدات مستقلة للعقل ، الذى يرتكز وجوده على العواطف والعاطفية أو الأنفعالات ، كيف يمكن أن يتم بناء العلاقات المكانية من هذه الوحدات الإنفعالية ؟ الحقيقة أن كل هذه المسائل والأسئلة ، قد نهملها الآن . ولكن وعلى أية حال فإن الواحدية الذرية ، بوصفها مركبا من المذاهب القائمة على علم النفس الفسيولوجى ، لم تستطع الإجابة عن هذه الأسئلة ولن يكون فى مقدورها الإجابة على الإطلاق .

ولكن دعنا لا نسرع فى الحكم ، فمازالت هناك صور أخرى من الواحدية ، علينا أن نضمها لتلك الصور السابقة منها . فالواحدية المادية التى ترى الذرات الممتدة الصلبة التى قالت بها الواقعية الساذجة عبارة عن عقل بالقوة ، والمذهب المادي التقليدي ، الذى لم يكن يدور بخلده وجود ما يسمى « بالعقل – المادة » أو علم نفس فسيولوجى ، تعد أيضا من الصور التى يمكن إهمالها ، بل ولا تحتاج إلي فلسفة نقدية لهدم أسسها . كذلك ما تقوله الواحدية الحديثة عن وجود ذرات ذات طبيعة روحية ، أو بوجود قوى روحية ، تشبه الذرات الممتدة فى سلوكها الخارجى ، فالبرغم من القصور الذاتى للمادة وصلابتها ، فإنها تعد فى حقيقتها روحية وهذه كلها أقوال قد استبعدت من الفكر الفلسفي . كذلك هناك من صور الواحدية ، ما ترى أن العالم بوصفه تعبيرا عن قوى نفسية ، لا يكون عبارة عن ذرات مكونة من مادة وعقل ، ولكن عبارة عن كليات مركبة ، أو كيانات مركبة ، تشبه في طبيعتها ، العقل الذى نعرفه بخبرتنا الباطنية ، وربما كانت أعلى أو أدنى ، أحكم أو أقل حكمة من العقل الإنسانى . ويمكن تقسيم هذه الآراء إلى فئتين : فئة ترى فى الطبيعة

تجليات لقوى عاقلة منطقية ذكية ، وفئة ترى أنها تجليات ومظاهر لقوة عمياء أو لا منطقية بالرغم من روحانيتها . ومرة أخرى تنقسم كل فئة من الفئتين إلى قسمين تبعا لوعى القوة بعملها أو عدم وعيها به . فما علاقة هذه التفسيرات الانثولوجية بالفكر النقدى ؟

لندرس أولا الواحدية المنطقية . فمنذ كان الذكاء الإنسانى نشاطا مستقلا فى حد ذاته ، يسعى تجاه غاية ، ويؤمن الفيلسوف الواحدى المنطقى بأن العالم الخارجي يماثل العقل الإنسانى ، فلقد بدا العالم له عبارة عن عملية يحقق بها روح العالم ما كان ممكنا ، أو ينقل بها ما كان بالقوة إلي وجود بالفعل . والواقع أن العلم الحديث ، وبالرغم من عدم إثباته لصحة هذه الفكرة ، فإنه أسلم نفسه لمثل هذه الآراء ، ونستطيع دائما أن نتخيل ، إذا أردنا تطور المملكة العضوية على أنه عبارة عن مظاهر أو نوع من التجلى الذاتى لقوة عاملة أزلية واحدة . والحقيقة أن مثل هذه الآراء لا تقدم تفسيرا مقنعا للوجود . فكيف يمكن لأى فكر جاد أن يتصور أن العالم عبارة عن فعل زمانى يتطور أو نتاج للعقل الكلى ؟ فمن المؤكد أن العقل الكلى يقصد تحقيق شئ ما بعملياته ، وبالتأكيد ينقصه هذا الشئ الذى يسعى إليه أو يرغب فى تحقيقه فى صور أرقى . بذلك لا يكون لدى العقل الكلى فى البداية ما يسعى إليه ، وفى مرحلة تالية أو أرقى ، يحصل على شئ لم يكن لديه من قبل . فمتى ، وكيف يحصل على هذا الشئ ؟ . ما الذى منع الممكن من أن يكون واقعا أو فعليا منذ البداية ؟ فإذا كان هناك مانع ما ، أفيكون من نفس طبيعة العقل الكلى أم يكون ذا طبيعة مختلفة تخصه وحده ؟ إذا كان من طبيعة مختلفة تقع فى الثنائية ، ويظهر مبدأ الخير والشر من جديد ، وإن لم يكن هناك مانع خارجى أو شر غير مبرر في الوجود ، فإن العقل الكلى فى سعيه لأى كمال ممكن ، يكون ساعيا ليحصل على ما كان موجودا لديه بالفعل ، ولم يكن ينقصه فى أى وقت من الأوقات على الإطلاق . فيشبه "اللوجوس" الطفل الذى يلعب بالفقاعات التى تركها الفيلسوف العجوز . وتصبح كل عملية من عمليات التطور ، عملية معقولة ولها غاية ، بسبب كونها من بدايتها إلى نهايتها معروفة للعقل المطلق . وتعامل القوة المطلقة الكمال ، مثلما يلعب القط بالفأر ، يتركه يجرى لمسافة لفترة من الوقت ، حتى يمكن أن يطارده مرة أخرى . فهل هذا تصور ذو قيمة ؟ أليس متناقضا ذاتيا ؟ أيتطابق العقل المبدع مع التطور ؟ أحقا بالفعل عندما ينتهى التطور ، والكر والفر ،

تكسب المعرفة وتخسر في نفس الوقت ؟ فباختصار ، إما أن يكون التطور ضروريا . وأحد الأعمال الإثنى عشر للمطلق "الهرقلى" أو أنه لا معقول وغير منطقى على الإطلاق . فيعتبر المطلق فى الحالة الأولى مقيدا بالأغلال ، ويدرك اللوجوس فى الحالة الثانية بوصفه خطأ أو يخطىء دائما . وكلا التصورين لا معني لهما . ولن يحقق هذا النوع من الواحدية المطالب النقدية .

ونأتى إلى الاعتراض الذى وضعه "شوبنهور" ، وإن كنا لا ندرى كم من الفلاسفة قالوا به من قبله ، فإننا نتمسك به وقد سبق أن أثرناه بالفعل ، وخصوصا القول بأن ، كل تصور تاريخى العالم بوصفه كلا وكل محاولة للنظر إلى الوجود بوصفه عملية عقلية تحدث في الزمان ، وبأنه تطور مستمر من الأدنى إلى الأرقي ، تواجه بالصعوبة المألوفة ، بأن بعد زمن لامتناه من العملية التطورية ، ما يزال التقدم فى مراحله الأولى . وبالرغم من عملية التقدم من الأدني إلى الأرقى فالعالم ما زال مفككا ونشعر بكثرة المشكلات والنقص فى نفوسنا ، وبالحزن والتشاؤم والعجز . فماذا يكون ذلك ، إلا تقدما بدون غاية ، وعملا لا جدوى منه ، وجهدا بدون هدف ؟ أن لقد كان المرء يعتقد أن العالم ، بعد هذه المدة الطويلة ، أن التقدم قد شمل كل جزء من أجزائه . ولكننا لم فى أى جزء من العالم الحالى ، إذا أخترنا النظر للأشياء والعالم من الخارج ، إن هناك شيئا يمكن أن يشار إليه ، ويقال « ها قد تحقق المثال » .

ومع ذلك يجب ألا نحلم بقبول النظرية الدوجماطيقية المضادة والدعوة المضادة ، لهذه الفكرة المتناقضة والقائلة بأن العالم نتاج قوة لا منطقية . والواحد كائن أعمى » . ولقد شرع شوبنهور فى الدفاع عن هذه الدعوي المضادة ، وعن الإرادة الكلية فى نسقه ، وكما نعلم جميعا ، بمنطق مغلوط فاق فيه خصمه . عموما لقد كانت الإرادة الكلية ترغب أكبر قد من المشكلات و ولقد تحقق لها ذلك ، ولكن شوبنهور الذي كان يرغب فى مذهب متسق ، فبكل ذكائه وقدراته ، لم يستطع تحقيق رغبته ، بدون التعرض النقد الدائم من قبل الخصوم ، حول مدى إتساق المذهب ، بل وظل المدافعون عن هذا الفرض اللامنطقى ، بوصفه مذهبا يقينا ، يدافعون عنه عن طريق ، السلب ، أو بمنهج سلبى فدائما ما يتم نقد المذهب القائل بالمنطقية أو المعقولية الكاملة ، بصورة ناجحة ، ولكن عند عرض الدعوة المضادة ، فإن عرضها لا يظهر إلا التناقض الذاتي والغموض .

ولئن كان المذهبان المعقولية الكاملة واللامعقولية ، مذهبين في غاية الصعوبة في حد ذاتهما ، فكيف يصبح حالهما ، أو وضعهما إذا ما أضيف إليهما أو إلى أى منهما ، الفرض الذى قالت به فلسفة اللاوعي « عند فون هارتمان » ، ألا وهو أن الكائن الواحد يكون لا واعيا ولكن من طبيعة نفسية ، فبالاستناد على مجموعة معينة من الوقائع الفسيولوجية المشكوك فيها ، وعلى تشويه خطير لنظرية الاحتمالات الرياضية ، ونظرة غير دقيقة لتاريخ الفلسفة ، ولمذهب كانط النقدى ، عرض فون هارتمان مذهبا فى الوجود ، لا يمثل فكرا جادا علي الإطلاق . فالكائن اللاواعى الذى لا يوجد من أجل ذاته ، لأنه لا يشعر بشئ ، ولا يوجد من أجل الآخرين ، لأن كل شئ جزء منه ، يكون الصانع والحافظ الكون . وبالتأكيد فإن كل ذلك ليس إلا فلسفة المربعات المستديرة ، ويجب ألا تؤخذ مأخذ الجد .

ولا يعد النقد السابق بالطبع نقدا كافيا بالنسبة لضخامة الموضوع ، وكان المقصود منه مجرد عرض سريع للاعتراضات على مذاهب انطولوجية معينة . ونعتذر عن مثل هذا النوع من الجدل والنقاش الحاد ، وإن كان لا يحدث إلا عندما نناقش المذاهب الميتافيزيقية الجوفاء . والفلسفة النقدية لا تقدس رأيا نظريا ولا تعتبر الإيمان العملي أقل قداسة من النظرى . إن المسألة هنا لا تتعلق بما نؤمن ، وإنما تتعلق بمانستطيع إثباته جدليا ، وبما ينبغى أن يكون عليه منهج البحث الإيمان إن المطلق واللامتناهي أو اللوجوس واللالوجوس ، أو مادة العقل والروح أليست كلها عبارة عن مجموعة من الأفكار والتصورات والمفاهيم ، التى تقوم الفلسفة النقدية بتحليلها ، بصرف النظر عن نتائجها ؟ .

مازال هناك مخرج ، تأمل الواحدية الواقعية أن تجد من خلاله حلا لمشكلة العالم . فلنفرض أنه قد تم التخلي عن الصورة التاريخية للمذهب ، وتم الإبقاء على مفهوم العقل بوصفه قوة . ويمكن أن يتم ذلك بطريقتين : الأولى أن يتم تصور العقل الكلي يعرض نفسه ، ويتجلي في الزمان . ولكن هذا التجلى لا يحدث فى صورة سلسلة من الحوادث المتصلة بوصفها أجزاء من عملية واحدة . فلا تدرك حياة العالم بوصفها تاريخا واحدا ، وإنما بوصفها نتاجا متكررا للعقل الكلى منذ الأزل ، عملية تتجدد بمجرد انتهائها ، سلسلة من العوالم اللامتناهية التى تنمو وتتحلل ، عوالم مثل أوراق الأشجار التى تنمو وتسقط خلال تغير الفصول منذ الإزل . إن معقولية عملية العالم يتم الحفاظ عليها ، إذا ما افترضنا أن العقل الكلى لا يكون مثل المسافر الذي يبحث فى ليالى الزمان عن غاية ، يحقق بها ذاته ،

وإنما مثل الشمس التى تبدأ عملها القديم كل يوم من جديد ، مثل عملاق يستمتع بقوته . إن كل فرد يكون له مطلق الحرية فى قبول هذا الفرض ، وينظر للعالم بوصفه تعبيرا مكتملا عن قوة عاقلة لا متناهية ، ولكن عليه أن يكون مستندا لمواجهة ، كل معترض يفهم العقل بمعنى الكمال . فعالم الحس لن يكون أكثر كمالا مادام هو عالم الخبرات . لأن كل فرد ، ربما ماعدا المتفائل ، يجد صعوبة فى النظر إلى عالم الفعل الإنسانى على أنه عالم يحكمه عقل كلى لا يعيقه شئ ، وأنه مسرحية يتم تكرارها إلي الأبد . وبذلك نجد أنفسنا محصورين بين مجموعة من الممكنات التى تنتج من هذا الفرض الذى أفترضناه « يكون العالم تجليا لعقل مطلق » : حسن ، ولكن كيف ؟ « فالعالم ينمو بصورة عقلية من الأدنى إلى الأعلى » . إذن ، كيف يكون ذلك ممكنا ، إذا كان العقل اللامتناهى يحكم كل شئ ويرغب الأعلى ؟ أيكون دائما بعيدا عن هدفه ؟ . إذن « العالم ليس عملية واحدة فقط بل تكرار أبدى لدراما العقل اللامتناهي ، الذى ، بوصفه لا متناهيا ، يكون دائما نشيطا ، ودائما محققا لهدفه » . ولكن هذا الإفتراض ينهار سريعا بمجرد ظهور أقل صورة من صور عدم الكمال أو اللامعقولية فى الطبيعة . فعول عائلة جائعة ، أو حيوان ينفق أو عهد ينقض ، أو جهد ضائع ، أو طائر جريح ، تمثل تهمة للعقل المطلق المحقق للأهداف ، لأنه قد أرتكب خطأ يناقض طبيعته . الفرض الثانى الذى يمكن تصوره ، يضعنا أيضا فى نفس الموقف . فقد يكون الزمن مجرد « سراب » . لأن العقل الكلى ليس عملية بل واقعة . والحقيقة أن هذا التصور لكائن لا زمانى ، فكرة تستحق الدراسة . ولكن هذا الواحد الأبدى يكون دائما محققا لهدفه ، مثله مثل الفرض السابق ، فلا نستطيع تصور الواحد العاقل اللامتناهى ، يضل طريقه ويرتكب الأخطاء والزيف . إذن فشل المذهب الواحدى مرة أخرى . لأننا مازلنا نرى العالم من الخارج ، ولذا يظل غامضا ومظلما .

— ٤ —

تفشل الواحدية ، وبالأخص في تأسيس نفسها علي أي أساس من الخبرة . حقيقة لم نستطع حتى الآن أن نفند الواحدية تفنيدا كاملا . لأن المدافع عن الفرض بوجود عقل مطلق ، يكون دائما لديه القدرة على تعديل بعض صور مذهب العدالة الإلهية القديم ، بصورة تناسب أغراضه . فيستطيع القول : إن « الشر الجزئى يكون خيرا كليا ، وإن كان لايعرف كيف يتحقق ذلك » . أو يقول : إن الشر ينتج من الإرادة الحرة للأفراد ، الذين عليهم أن يعانوا من رذائلهم المختارة » . هذه الإجابة الأخيرة ، تعد مقنعة في حدا ذاتها ،

ولكنها ليست ذات أهمية للموضوع العام . فلا نعارض وجود إرادة حرة ، وكون أنها تسبب الشر ، مسألة لا نشك فيها ولا نختلف عليها . ولكن إذا كان العالم قد صنع بصورة تسمح للسائق الأرعن أو القاتل أو الغازى أو المستغل ، أن ينزل ما يريد من الشرور بإرادته الحرة على الآخرين ، فإن معاناة الضحايا لن تقع على عاتق الفاعل الشرير وحده ، بل تقع فى جزء منها على عاتق نظام العالم ، الذى وفر له مثل هذه القوة والإرادة الحرة ، التى تمكنه من ارتكاب ما يريد من الشرور . والعالم الذى تحدث به مثل هذه الأشياء عليه أن يبرر طبيعته الدينية الملهمة بطريقة أخرى .

الإجابة الأخرى والقائلة : إن الشر الجزئى خير كلى ، علينا أن ندرسها بعمق ، وليس بصورة سطحية كما كانت تدرس في الماضى . فقد كان التعميم صفتها في الماضى ، ولكن إذا أردنا دراستها دراسة جادة ، فلابد من دراستها بصورة أكثر تفصيلا وتحديدا . إذا كانت الكلمات ذات معان فضفاضة كان لنا أن نقبلها ، فلابد من فهم معناها بدقة وعناية . والحقيقة أننا لن نستطيع فهم هذه الكلمات والمعانى وتطبيقاتها ، إلا من خلال وجهة نظر أعلى وأشمل ، لأنها فى الحقيقة لن تجد لها مكانا فى عالم القوى .

كيف يمكن للشر الجزئى أن يكون خيرا كليا ؟ . نلاحظ في حالات معينة ، أنه يكون واضحا أن الشر في العالم الخارجى ، كما يتصوره الفكر الشعبى ، وكما هو معروف لنا ، يكون جزءا من الكل ، ويقال : إن الكل يمكن أن يتصف بصفة مضادة لبعض أجزائه ، كأن يكون العالم ككل من عمل عقل مطلق . لابد أن يكون الوضع هكذا ، فلا يجب أن يكون الشر مجرد جزء ضئيل ، يتم التغلب عليه من قبل الجزء الأخير الأكبر من العالم ، ولكنه قد لايكون موجودا ، إلا بوصفه جزءا منفصلا . فالشر لا يتم قهره أو الانتصار عليه من الخير ( لأن ذلك لا يلغى وجود اللامعقول ، بل يتركه واقعا موجودا كما هو ) ، بل إن الشر إلا مجرد مظهر خادع ، وإذا تم رؤية طبيعته الحقة رؤية شاملة ، تحول خيرا . والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقول على تفاحة فاسدة ، مهما صغر حجم الجزء المتعفن بها إن الفساد الجزئي عبارة عن عدم الفساد الكلى التفاحة . وإذا ما كنت أعانى مرضا محتملا فى أحد أعضاء جسدى ، فإنك لا تستطيع القول إن هذا المرض الجزئى ، يكون فى حقيقة دليلا على معاناتى التامة . والحقيقة أن المتفائلين القدماء لم يقصدوا شيئا مضادا لمثل هذه

الأقوال . فكانوا يقصدون عدم وجود شر حقيقى على الإطلاق ، وأن ما يبدو شرا لى ، كألم الأسنان ، أو العلاقات المحطمة ، أو الخيانات والحروب ، ليس إلا وهما أو أوهاما فى نظرتى الجزئية . وذلك أيضا مثل أن ينظر شخص إلى سطح تمثال مستخدما الميكروسكوب فلا يرى إلا قبحا ، فإن ترك الميكروسكوب ونظر إلى التمثال نظرة كلية ، استطاعا أن يرى جماله . وهكذا العالم . رؤية أجزائه توهم بوجود الشر ، أما رؤيته ككل ، فلا تؤدى إلا إلى رؤية خيرية . إن أصحابنا المتفائلين يرون أن وجود هذه الأجزاء الوهمية من الشر تعد مسألة ضرورية لكي يكون الكل الحقيقي خيرا . بل ، وهذا هو المذهب الأوغسطينى الأفلاطونى عن عدم واقعية الشر .

بداية لن نثبت أو نرفض الإمكانية المنطقية لكل ذلك . لأننا نتعامل مع عالم من الصعوبات ، ولذا نستطيع فقط توضيح الصعوبة الأساسية فى هذه النظرية ، إذا كان عالم الخبرة ينقصه وجود قيمة ما هنا أو هناك ، أو وجود علامات إيجابية على الكمال العقلى ، فحينئذ ، ربما يقارنه الفرد بالتمثال الذى يرى أجزاء منه من خلال الميكروسكوب الموجه لسطحه ، فلا يستطيع أن يرى جمال الصورة الكلية للتمثال . وعندئذ يستطيع القول أن نظرتنا الجزئية ، لا تمكننا من إدراك الانسجام الكلي . ولكن المشكلة لا تكمن فى ذلك بل في وجود صفة إيجابية للشر . فالمسألة ليست ببساطة نقص فى إدراك الانسجام الكلى ، بل فى أن الخلل قائم وموجود بالفعل . فكيف يمكن أن يعتبر تعذيب جريح فى أرض المعركة ، إذا ما نظر إليه نظرة كلية ، أو من قبل قاض مطلق شيئا خيرا فى كليته ، وليس شرا على الإطلاق . إن ذلك ما لا نستطيع فهمه أو تصديقه . فالواقع أن المسألة هنا ، وكما سبق أن بينا من قبل ، لا تتعلق بكم الشر – إن كان يمكن قياسه – وإنما بالكيف . وذلك ما يجعلنا نعارض الدعوي القائلة بأن العقل يحكم كل الأشياء . لأن أى قدر من الشر يتصف بالواقعية والإيجابية ، يتعارض مع القول بالمعقولية .

وعموما ومهما كانت المحاولات التى يبذلها أصحاب نظرية تفسير الشر فى العالم ، وسواء أكانوا من أنصار المذهب الواحدي أم لا ، فإنها نادر ما تتسق مع الخلفية الفكرية لنظرية أفلاطون والقديس أوغسطين . فبدون الإعلان عن أن كل شر مادي ، يجب أن يكون ظاهريا ، كانت المذاهب الشعبية التى تفسر وجود الشر فى العام ، تميل إلى قبول القول

بالشر الإيجابي ، وتقلل من قيمته ، بالنظر إليه بوصفه وسيلة . فقالوا : إن الشر قائم في العالم ، ولكنه بالرغم من وجوده منفصل عن الخير ، إلا أنه مجرد وسيلة الخير . أو بمعنى آخر ، إن الشر يعتبر وجوده ضروريا ، بوصفه شيئا خارجيا ، يمكن مقارنة الخير به والحقيقة أن تفسير الشر بأن له كيانا منفصلا عن الخير ، وأنهما كيانان ومنفصلان في العالم ، يعد تفسيرا بعيدا عن الفكر الفلسفي .

لندرس الصورة الأولي للشر بوصفه وسيلة . « فالشر موجود وواقعي ، وليس وهما ، ولكنه مجرد وسيلة للخير ، لذلك يتتصر الخير في العالم ككل أو مجموعة . فيكون العقل الذي يرغب في الخير ، هو الحاكم الأوحد » . وابتداء لا يوجد أساس قوى لمثل هذه النظرة في عالم الخبرة . فهناك كثير من الأمور الشريرة التي لا نستطيع أن ندرك فائدتها بوصفها وسيلة للخير ، عموما لندرس هذه النظرة بمزيد من التفصيل . إذا كان وجود الشر وسيلة لغاية خيره خارجية منفصلة مستقلة عنه . فلماذا إذا كانت الغاية خيرة وموجودة ، لا يكون وجودها إلا بوسائل شريرة ؟ خيرية هناك إجابتان محتملتان لهذا السؤال ، على فرض إستقلال الشر عن الخير . فإما أن العقل الواحد ، كان مجبرا على اتخاذ هذا الطريق ، ولم يكن في مقدرة إتباع طريق آخر أقل شرا ، أو أن العقل الواحد ، لم يكن مضطرا لاتباعه ، واختار اختيارا تعسفيا ، بالرغم من قدرته على اختيار الطريق الأفضل منه . واضح أن الإجابتين تشرا إلى التناقض الحتمي ؟ ألا يقدر العقل الواحد على فعل الأفضل ؟ إذن فليس هو القوة الوحيدة التي تتحكم . وتفشل الواحدية . فالعقل محكوم . ومن يستطيع حكم الرجل القوى ، لابد أن يكون أقوى منه . كذلك إذا كان في مقدور العقل الواحد اختيار الطريق الأفضل ولم يختاره ، إنه يكون قد أختار الشر من أجل الشر ، وبات التناقض أمرا لا يمكن تجنبه .

ولتوضيح ذلك ، إذا كان الألم شرا ، وكان هذا الشر الناتج من الألم الذي حدث بسبب الحرق أو الجرح قد تم تبريره ، بالقول بأن الطبيعة قد جعلت جلدك ذا حساسية ، حتى يمكن المحافظة عليه ولحمايتك بصورة عامة هذه الحالة يمكن الرد على هذا التبرير ، بأنه إذا كانت الطبيعة حكيمة وتسعى إلى خيرك ، كان من واجبها أن تجد طريقة للحفاظ على جلدك بصورة عامة بدون تحميلك مثل هذا الألم الناتج من الإصابة . فإذا كانت الآلة

التى قد قمنا بصنعها ، لا تعمل بصورة جيدة ، فإننا لا نميل إلى لوم أنفسنا فى حالة إقتناعنا بأننا قد بذلنا غاية جهدنا فى أثناء تصنيعها . ولكن الآلات التى تنتجها الطبيعة العاقلة ، لا يمكن أن يحدث بينها تصادم مدمر ، إلا إذا كانت الطبيعة العاملة قد قصدت وجود هذا التصادم المدمر ، وبنفس الصورة ينطبق كل ذلك على كل ما يقال عن القيمة التربوية المعاناة . فإذا كان فى مقدور الطبيعة أن تجعلنا نحقق الكمال دون معاناة ، وليست المعاناة جزءا عضويا من كمالنا ، وإنما مجرد وسيلة خارجية . فإن من واجب الطبيعة ، أن تخلقنا بصور مختلفة ، وتحقق كمالنا بدون معاناة . ولكن إذا كانت لا تستطيع أن تحسن من صفاتنا ، إلا من خلال هذه الوسائل المؤلمة ، فذلك يعنى أنها محدودة القدرات . وليست مكتملة القوة . ومازال وراء العقل قوة لا معقولة لا يستطيع التغلب عليها . ومثلما لا نستطيع إنتاج آلات بدون دخان ، وربما مع التطور ، نستطيع التخلص من الدخان ، لأننا حينئذ قد نكون أكثر قدرة على السيطرة على عملية الإحتراق . كذلك لا تستطيع الطبيعة تحقيق الكمال إلا من خلال المعاناة ، وهى الدخان الذي ينتج من إحتراق آلة الحياة . وكم يكون سيئا للطبيعة ، إذا لم تكن بالفعل ، وبطريقة غير معروفة ، المعاناة ليست شرا على الإطلاق ، ولكنها تعد كمالا فى حد ذاتها ، فإذا تم النظر إليه من أعلى ، يصبح خيرا كليا ، فهل ذلك أمر ممكن ؟

وتأتى الصورة الثانية لتفسير الشر بوصفه وسيلة ، أسوأ من الصورة الأولى . « فالشر موجود حقيقى ، ولكنه مفيد بوصفه خصما للخير » . فالخير والشر كائنان أو واقعان منفصلان مستقلان ، يقف كل منهما فى مواجهة الآخر . فيزيد وجود الشر بفضل المقارنة من أهمية وجود الخير » . ولئن كانت ملاحظة ذلك فى حياتنا الشخصية ، بإمكاناتنا الجسدية المحدودة ، وبالظروف المحيطة بنا ، ومعرفتنا النسبية ، مسألة مفيدة لنا من الناحية النفسية ، فإن القول بها لتبرير وجود العقل الكلى ، يعد مسألة طفولية فلئن كان الشر كائنا منفصلا ولكنه كائن وهمى بصورة ما ، وأن هناك فى وحدة أعلى بين الخير والشر يمكن أن يتحقق الكمال ، فإن تصور الشركائنا منفصلا عن الخير يحقق وجوده المستقل المقارنة المفيدة ، تصور لا قيمة له فى المناقشة الحالية . لأننا قد نسأل ، ألا يستطيع الواحد خلق الخير إلا بجعله أكثر جانبية عند مقارنته بالشر ؟ : إن ألا يمكن

القول بأن الواحد لا يستطيع أن يفعل الأفضل بدون الاعتماد على هذه المقارنة ؟ ولماذا الشر بالذات ؟ إذا كان العقل الواحد لا يستطيع عمل الأفضل ، إلا باستخدام المقارنة ، فإنه حينئذ يكون أقل قدرة من معد برامج "الكونسرت" ، الذى لا يحتاج أن يضع أى أصوات شاذة حتى يظهر جمال سمفونياته والحانه التى يقدمها . ولكن إذا عدنا إلى مجال الخبرة ، هل يبدو كل شر مفيدا ؟ أيحتاج للمرض والمريض ليشعر الأصحاء بالسعادة ؟ أكان وجود يهوذا ضروريا حتى يظهر المسيح خيريته . تقول العقيدة فى هذه الحالة : نعم بل وتضيف بأن الجرم لابد أن يحدث . ولكن ألا يستطيع إنسان اليوم المتنور أن يدرك على فرض أن الشر والخير واقعتان منفصلتان ، أن الخير من الناحية المنطقية قد يختفى ، إذا تم التخلص من وجود الشر ؟ . ألم يكن من الممكن أن يكون المسيح كما هو بدون يهوذا ؟ الحقيقة أن الأنسان يشك فى قيمة الشر أو ضرورته حتى في حياتنا الشخصية ويستطيع أن يدرك مدى ضعف اعتبار الشر موجودا لتحقيق المقارنة ، وأن ذاك هو التبرير الوحيد لوجود العقل الواحد . ومع هذا الفرض الضعيف القائل "بوجود الشر والخير بوصفهما كائنين منفصلين مستقلين ، تحدث المقارنة الخارجية بينهما " ، يعتبر قريبا من نعده حلا حقيقيا لهذه المشكلة الكبرى . ولكنه حل مازال بعيدا عنا وعن عالم الحس .

وهكذا تبدو الواحدية ، نظرة مشكوكا فيها للعالم ، إن لم تكن مستحيلة . وتبدو قيمتها ضئيلة بالنسبة لمسألة التأييد الدينى . فلا نستطيع البرهنة بالخبرة على سيطرة القوة العاقلة على العالم ، ولا نستطيع أن نوضح لأنفسنا ، كيف تكون هذه القوة هى الأعظم . ومازلنا حتى الآن لا لاأدريين . ويبدو أن ملاذنا الوحيد ، يكون من خلال المذهب المشكوك فيه والقائل بعدم واقعية الشر . الذى لا نرى فيه إلا الظلام والغموض .

— ٥ —

وهنا نواجه بالثنائية ، وبالمذهب الذى ساد عصورا كثيرة ، وهو مذهب الأب ، المستقل عن كل عالم المخلوقات المحدودة ، الموجه لكل الأشياء ، الرحيم والمحب لأولاده ، ويحكم بمصداقية مطلقة على كل الأفعال الإنسانية . فمن جهة ، لا يمكن لأحد أن يسأل عن القيمة الدينية لهذا المذهب . فالأب كما صوره المسيح ، يحمل الصفة التى نرغب فيها فى الوجود ، أو أن نجدها فى الواقع . ولكن من جهة أخرى ، يبدو أن إله هذه النظرة الثنائية محدود . فبوصفه يرحم أولاده ويشفق عليهم ، فإنه شفوق ورحيم . ولكن الشفقة إلا تعبيرا عن محبة من لا يستطيع أن ينجينا من الشرور . وإذا قيل إن الشر موجود وحقيقى ،

وقصد به تحقيق خيرنا ، فإنه ما يزال هناك الاعتراض الذى لا أجابة له ، وهو أن إذا لم يكن الأب محكوما بقوة لا عقلية وراءه ، فإنه لم يكن يحتاج إلى أن يفرض علينا التعرض للشر ، وربما يحقق لنا الخير ، بطريقة أقل خطورة وألما . والحقيقة أن التفسير الوحيد المعقول للشر الحقيقى ، في حالة وجوده مستقل فى العالم ، ويكون متسقا مع قدرة الله وخيريته ، هو التفسير السابق شرحه ، وهو أنه إذا كانت المخلوقات ، مثلنا ، قد خلقت حرة ، فلابد أن تكون أيضا حرة فى اختيار الشر . ولكن هذا التفسير ، ينطبق ويفسر فقط الشر ، الذى ينتج مباشرة من الاختيار الحر ، والذى يؤثر مباشرة على الذين قاموا بالاختيار ، وكانوا يدركونه تماما عندما قاموا باختياره ولا يمكن للإختيار الحر أن يفسر كل الشرور. وتبدو كثير من الشرور غامضة ولا معنى لها مقارنة بخيرية الله . وقليل من الشرور تلك التى نعتبرها نتيجة مباشرة لمن قاموا باختيارها . إنه من الصعب تفسير كثير من شرور عصرنا بالقول بحرية الاختيار . فقراء المدن العظيمة ، والذين يرثون الأمراض المزمنة ، والضعف الطبيعى للإرادة والجنون ، والمصابون في الحوادث ، الجنود المقادون للذبح ، العبيد ، كل هؤلاء ، وما أصابهم من شرور لا يعدون مسئولين عنها ، ولم تكن نتيجة لاختيارهم الحر ، ، تماما مثل من يتمتعون بالصحة والسعادة ، والثروة ، لم يختاروا الخير ، الذى ولدوا فيه بأنفسهم وبآرائهم الحرة ، فيستطيع الإنسان أن يحقق الكثير بنفسه ولنفسه ، ولكن أفضل ماالديه ، وما يتعلق ببيئة ، يكون محددا بالميلاد . ولا تعد حرية الإرادة الإنسانية مسئولة عن كل ما يسبب الألم والشرور ، لذلك فإما أن يكون الشر عنصرا عضويا في وحدة أعلى أكثر كمالا للعالم ، وإما أن يكون القول بالإرادة الحرة ، لا يعد تفسيرا أو تبريرا لوجوده .

والحقيقة أننا عندما نصل إلي هذه النقطة المألوفة فى مناقشتنا ، لا يحتاج القارئ الذكى منا إلى عادة القصة القديمة . فلقد استقرت فى وعيه ، ولا يحتاج منا إلى مجرد تذكرة مختصرة بالنقاط الرئسية التى تتعلق بهذه المسألة وبالمسائل المتصلة بها .

فإذا كان المذهب القائل بأبوة الله ، يمكن أن يفيدنا من الناحية الدينية ، فلابد لنا أن نحسم مسألة ، أيكون الله الذى نسعى إليه ، قادرا على كل شئ ويحكم كل الأشياء ، أم أنه قوة محدودة أو ربما يكون شيئا آخر غير القوة ، أما الافتراض الثانى بالنسبة لطبيعته ، فإنه يصبح منتميا إلى هذا الجانب من العالم الذى عمدنا الآن إلى حذفه من دراستنا .

فإذا كان الله قوة ، فإننا ندرك تماما الوضع القديم والمحير بالنسبة لطبيعته ، فإما أن يكون لا متناهيا أو محدودا . فإن كان لا متناهيا ، فإننا نجد أنفسنا نواجه كل الصعوبات ، التي سبق ذكرها عند دراستنا للعقل اللامتناهي ، بل وهناك صعوبة أسوأ من كل تلك الصعوبات السابقة ، وقد نعود إليها بالتفصيل فيما بعد . ولكن من جهة أخرى ، إذا ما تم إدراك الأب بوصفه قوة محدودة ، وقبلنا ما تقول به المانوية الحديثة ، فإنه لا يمكن تقديم تفنيد مسبق عن إمكانية الفرض ، مادامت أى قوة ترغب فيها مجرد إمكانية ، ولكن مشكلتنا الكبرى تكمن فى واقعة أن التجربة وحدها ، تستطيع تقديم أو تأسيس هذا الافتراض ، الذى يحتاج بطبيعته إلى برهان بعدى . والتجربة كما يظهر فى العلم ، لا تحتاج فى الواقع لمثل هذا الافتراض . ولذلك نظل نعاني من الشك ، على الأقل فى أثناء دراستنا العالم بوصفه قوة .

كان ذلك عرضا للمسألة بصورة عامة . والآن ننتقل إلى التفاصيل . فالصعوبة الكبرى التى سبقت الإشارة إليها ، والتى تقف عثرة أمام الفرض القائل بوجود قوة خالقة لا متناهية ، صعوبة تكمن في مفهوم الخلق ذاته . فالمفهوم الشعبى عن الخلق ، يعني ظهور شئ بفعل خالق ، والشئ المخلوق أو الناتج يوجد خارج الخالق ومنفصل عنه . وإلغاء هذا الفصل بين الخالق والمخلوق يعنى القول بوحدة الوجود . وليست الواحدية محور اهتمامنا الآن . ولئن كان القول بوجود قوة خالقة لا متناهية خارج مخلوقاتها أو منفصلة عنها تتضمن أكثر من صعوبة ، فإن القول بتكرار الصعوبات القديمة ، والتى تدور حول القول بأن هذه القوة اللامتناهية ، تصبح متناهية ، بمجرد أن يظهر شئ خارج منها أو يوجد أحد مخلوقاتها قول لا يفيد . وننتقل مباشرة إلي صعوبة خطيرة ، وتتمثل فى واقعة أن مفهوم الخلق ذاته أو إنتاج شئ خارجى ، يتضمن بالضرورة علاقة بقانون ، تتمثل فى كل من المنتج والناتج ، ويحدد الشروط التى تحكم العلاقة بينهما ، والتى فى ضوئها يمكن أن يتم الخلق . فلابد أن تعمل القوة الخالقة تحت ظروف معينة ، مهما كانت أفعالها ، ومهما وصفت بالغموض وبعدم معرفة الطريقة التى تحدث بها ، ومن يعمل تحت شروط معينة لابد أن يكون متناهيا ومحدودا . وليس هناك وسيلة يمكن للقائل بالفصل بين الخالق والمخلوق أن يتخلص بها من هذه الصعوبة . التى لابد أن تظهر فى حالات الخلق . ويمكن تلخيص الصعوبة مرة أخري ، بالقول بأن كل قوة خالقة ، تحتاج إلى أن يتم تفسيرها في ضوء قانون أعلى وقوة أخرى ، تماما مثل تفسير الشئ المخلوق ، لذلك فإن أي شئ ينتج شيئا خارجا عنه ، أو خارج ذاته يصبح معتمدا على قوة ، مثله مثلنا تماما . فدعنا نوضح ذلك .

لنفرض أن عبارة « ليكن هناك نور » تمثل فعل الخلق ، وكان النور الذى نتج عبارة عن واقعة وحقيقة فى الله ، إذا لاختفت الصعوبة ، واختفى معها أيضا تصور قوة خالقة لشئ خارجها أو منفصل عنها ، وبالتالى نصبح من أنصار وحدة الوجود ، وتوحد المخلوقات بالقوة الخالقة . ولكن إذا كان النور ليس هو فعل الخلق ، ومنفصل عنه ، فإننا نواجه صعوبة خطيرة في التصور ذاته . لأن القوة التى صنعت الأمر التكوينى ، ليست هى ذاتها الشئ المخلوق ، وإنما كما لو كانت هذه القوة قد وجدت الشئ المنتج بوصفه نتيجة لهذا الأمر التكوينى . فعندما يقول الله : ليكن هناك نور » ، فإن هذا الأمر ، أو الفعل ، أو الكلمة ، أو أى عملية يمكن أن تحدث فى العقل الإلهى ، يجده الله متبوعا بالظهور الخارجى لشئ ما ، وبالتحديد «نور» . الآن الله بوصفه خالقا للضوء ، لا يمكن إدراكه بوصفه خالقا للشروط والظروف ، التى فى ظلها يمكن أن يلحق الأمر التكوينى أو يعقبه هذه النتائج فقط وبالتحديد . وإنما النجاح الخارجى للأمر التكوينى ، يفترض مسبقا وجود شروط خارجية ، يمكن أن ينجح فى ظلها هذا الأمر التكوينى ، فعندما أقول مثلا ليكن هناك نور ، وأحصل عليه بالأمر التكويني وبعض الأفعال المادية الضرورية ، كذلك الإله المتصور في تلك الحالة ، فرغم عدم حاجته إلى أى شئ آخر غير أمره التكوينى ، فذلك لأنه قد وجد أن هذا الأمر التكويني ، سبب كاف لهذا التحول الخارجي من الظلام إلى النور . ولكن مثلما يحتاج نجاحى فى الحصول على الضوء ، إلى تفسير من قوانين العالم الخارجى ، كذلك يحتاج نجاح الله أيضا إلى تفسير ، بالرغم من أن وسائله أقل تعقيدا من وسائلى . وبالتالى بهذا التصور بات يعمل فى عالم القانون الخارج عن ذاته ، وقوانين هذا العالم ، تتطلب لإنتاج الضوء بوصفه واقعة خارجية ، واقعة أنه يتوجب عليه القيام بفعل معين ، وفى هذه الحالة هو فعل « الأمر التكوينى» . فتؤمن هذه القوانين ، في هذه الحالة المفترضة ، نجاحه وبالتحديد تحت ظل هذه الظروف أو الشروط ، مهما كانت طبيعة عملية " الأمر التكوينى" .

ولكن كيف ظهرت هذه الشروط ؟ كيف يكون الله قادرا على إيجاد النور خارج ذاته ومستقلا فى وجوده عنه ؟ . فربما يكون قد خلق هذه الشروط الخارجية التى يعتمد عليها نجاحه فى خلق النور . فالإنسان يستطيع اليوم صنع بعض الآلات الذكية ، التى قد تمكنه من إنارة مبنى كامل ، بمجرد لفظه لعبارة « ليكن هناك نور » . ولكن سريعا ما نواجه نفس الصعوبة مرة أخرى . إذ تتطلب المسألة وجود نوع من التماثل أو التجاوب بين المهارة الميكانيكية للإنسان مع قوانين الطبيعة بصورة مسبقة ، كذلك يكون الوضع مع قوة الله

الخالقة ، فإذا كانت خلقت بصورة مسبقة شرائط نجاح أمره التكويني ، فإن نفس التساؤلات ، تظهر ، وهكذا إلى مالا نهاية . أى أن سلسلة من الأفعال تتضمن أن الله يعمل فى طبيعة خارجية غير ذاته ، أو عالم مستقل عنه ، وذلك يعنى أنه قوة محدودة ، تعمل فى قوانين ، تخضع وتسمح لها بالعمل .

ولكن ألا أستطيع حينئذ رفض ،القول بمذهب لا تناهى الله ، ونقبل بدلا منه القول بأن هذه القوة متطابقة مع مخلوقاتها ؟ . ألا نكون حينئذ من أنصار المذهب القديم القائل بوحدة الوجود وفى نفس الوقت نستطيع الحفاظ على مذهبنا بأبوة الله ؟ الحقيقة أن هذه المحاولة لا أمل فيها . لقد سبق توضيح الصعوبات المتعلقة بالاستخدام الدينى للفروض القائلة بوحدة الوجود . علاوة علي ذلك ، شعر كثير من المفكرين الموحدين بقوة الحجج القديمة ، حتى بأنه قام الأستاذ بون ، بعرضها فى ميتافيزيقاه وخاصة تلك الحجة القائلة ، بأن إذا كان الخالق متوحدا مع مخلوقاته ، فإنه بوصفه قوة ، لا يستطيع التوحد بنا ، لأننا تشعر بأننا قوة خلاقة بذاتنا ، ولسنا مجرد صور لأي قوة أخرى أو أفعال لها . ولكن إذا كنا منفصلين عن الله ، فإنه فى مثل هذه الحالة يكون خلقه لنا متضمنا الصعوبات السابق عرضها وتوضيحها . فعندما صنعنا ، نجح أمره التكوينى خارج ذاته واحتاج النجاح إلى وجود قانون مسبق ، أو إن شئت ، إلى وجود مسبق لقوة غيره توجد خارجه ، حتى تفسره تماما ، مثلما يتضمن قيامى بتحريك يدى أو مقلة عينى ، وجود عالم كامل من الوجود الكائن بالخارج والمستقل عنى ، حتى يحقق لإرادتى تلك الحالة من السلطة أو القدرة . ولك أن تلاحظ أنك بمجرد أن تفترض مثل هذه التصورات ، وبالتحديد عندما تفكر فى وجود قوة تقوم بأفعال ، ينتج عنها شئ خارجي ، تجد أنك تحتاج إلى قوة أرقى وقانون أعلى وأشمل ، يوجد خارج هذه القوة الأولى ، حتى يمكن أن يفسر ، كيف أدى فعل هذه القوة الأولى بهذه الطريقة ، إلى وجود أو تحقيق هذه النتيجة الخارجية أو هذا الشئ الخارجي بالتحديد ولم تخلق شيئا آخر غيره . لذلك فإما أن الله لا يخلق شيئا خارج ذاته ، أو أنه عندما يخلق لابد أن يكون خاضعا لقوانين موجودة سلفا ، تفترض وجود قوة أعلى وأرقى منه ، وتوجد مستقلة عنه فى الخارج . وباختصار شديد ، تتضمن الأفعال التى ينتج عنها تغييرات خارجية تكيف الوسائل مع الغايات . وخلق الأشياء الخارجية ينتمي إلي هذه الفئة من الأفعال ، فإذا لم يكن الفاعل أو الخالق متطابقا أو فى هوية واحدة مع ما ينتجه ، فإنه لابد أن يكون هو ذاته خاضعا للشروط الخارجية للتكيف بمعنى أن يكون قوة محدودة أو متناهية .

يعتقد كثير من المفكرين أنهم يرفعون من شأن الله وتوقيره ، عندما ينسجون مجموعة من الأفكار المتناقضة والغامضة حول شخصه ووجوده ، ويتجنبون الصعوبات السابقة ، من منطلق أن فعل الخلق سر من الأسرار الإلهية . والواقع أن هناك الكثير من الأسرار والمغاليق ولكن إذا كنا لا نعرف كيف تنمو الأشجار ، ولماذا تخضع الكواكب لقانون الجاذبية ، فإننا نعرف يقينا أن الأشجار تنمو ، والكواكب تطيع . ومن جهة أخرى ، لا نعرف كيف تكون المربعات دوائر ، ولكن في هذه الحالة ندرك تماما استحالة أن تكون المربعات دوائر . فإذا جاء شخص وأخبرني أن الله دائرة مربعة ، وطلب مني أن اعتبر كنوع من التقديس وبسبب الورع الدينى وفى ظل غموض وجود الله أن الله ليس دائرة مربعة فإنى أقول له : ، أنه من المشين وعدم التقديس أن أنسب الله طبيعة متناقضة ولا معقولة ، وأعلن له من جانبى وبدون تردد بأنى بالرغم من عدم معرفتي لطبيعة الله ، أو معرفتى القليلة عنه ، متأكد من أنه ليس مربعا دائريا . كذلك أيضا يجب ألا يدفعنا تناقض تفسيرات فعل الخلق ، إلي اعتباره سرا وإلى استحالة معرفة الإنسان كيف يصنع الله الأشياء . لأنه مهما كان الخلق لغزا أو سرا ، فنحن على يقين ، من أنه إذا كان الخلق فى طبيعته يعنى وجود قوة خارج الله ، ووجود قانون خارجى مسبق يحكم عملية الخلق ، فإن الله ذاته لا يكون متناهيا وقوة محدودة ، كذلك إذا لم يكن الله متوحدا أو مطابقا مع مخلوقاته ، فإن فكرة الخلق ، تتضمن وجود قوة تسبق فعل الخلق ، وتوجد مستقلة عن الله . لذلك فإن الوسيلة التى حاول بها الكثير من المفكرين الهروب من هذه الإشكالية القديمة المتعلقة بالخلق ، لم تكن وسيلة ناجحة على الإطلاق . فحقيقة توجد أسرار كثيرة ، نقبلها وننحنى إجلالا لها ، ولكن إذا كان الخلق أو عملية الخلق من هذه الأسرار ، فإن التناقض الذاتى فى عملية الخلق ذاتها ليس سرا .

- ٦ -

بعد تناولنا ما سبق بشئ من التفصيل ، ننتقل إلى الصور التالية ، ونحن أقل حماسا . أيجب أن نظل على قناعتنا بديننا بدون أي تأكيد بأفضلية الخير ؟ أيجب أن نظل قانعين بهذا الإيمان المنقوص ؟ ، إذا كان ذلك واجبا ، فعلينا أن نستسلم . ولكن ماذا يحدث إذا ما فشل أيضا ذلك الإيمان التجريبى المستند على حجة التصميم ؟ دعنا نحاول دراسة هذه النظرة . نقول : نحن لا نستطيع أن نعرف نوع وعدد القوى فى العالم مهما حاولنا .

ولكننا نعرف أن هناك دليلا على أن هذه القوى تتسق مع القانون الخلقى ، ولا تتناقض معه . ويظهر لنا هذا الدليل من العلامات التجريبية الواضحة على خيرية نظام العالم المحيط بنا ، وهذه النظرة بصرف النظر عن قيمتها الدينية ، تكون فى كل الأحوال معتمدة على الدليل التجريبى وتتظاهر بأنها قادرة عليه وعندما نأتى لمناقشة هذا الفرض ، فى ضوء الخلافات المثارة حوله ، يشعر الإنسان بمرارة ، الذى يشبه المرض الذى يهاجم كل من يحاول أن يكون قانعا بهذا العالم المرئي الكئيب ، الذي نحاول أن نحصل على السعادة فيه دون جدوى . إن الغائية التجريبية التى تبحث عن صانع للعالم ، لا تجد إلا أفكارا متناقضة ، وحججا وبراهين عملية لا تتوقف على الموازنة والمقارنة بين هذه الطريقة أو تلك ، فلا يستطيع الإنسان الوصول إلى أى نتيجة ، أو يكتشف هذا الصانع للعالم الذى تبحث عنه تلك النظرة الغائية . فدعنا نشرع فى دراسة هذه النظرة الميئوس منها ، فذلك قدرنا .

لا يوجد هناك شك فى أن مذهب التطور قد جعل الدليل التجريبى المعروف عن وجود قوة صانعة للعالم أكثر صعوبة مما كان عليه . وعندما نصل إلى هذا الشق من مسألتنا علينا أن نعترف أننا لن نضيف جديدا لما يعرفه القارئ . فتظل هذه الغائية التجريبية موضوعا مشكوكا فيه دائما من قبل البحث الإنسانى . وأي رفض لقوى ذكية محدودة يفوقنا ، يجب أن نعتبره مستحيلا . والمتاح أمامنا الآن يتعلق بإمكانية وجود برهان استقرائى على وجود مثل هذه القوى الذكية العليا . وهنا نجد الصعوبات القديمة للبرهنة عل صحة أى نظرية غائية للطبيعة ، وبالرغم من محاولات كل المفكرين المعاصرين لحلها ، فإنها قد زادت صعوبة بسبب معرفتنا بحقائق التطور . لقد أدت نظرية التطور إلى مزيد من الغموض ، للفرض التجريبى القائل بوجود قوة خيرة ومحدودة ، تعمل بذكاء وبمسحة أخلاقية فى العالم ، لأنه أولا ، بالنسبة لذكاء القوى العليا ، نلاحظ أن نظرية التطور جعلتنا نشعر بأننا لا يمكن أن نعرف أو حتى نخمن ، كيف يمكن لما نسميه من الناحية التجريبية ، بآلية بحتة ، يمكن أن يحاكى فى آثاره ونتائجه الذكاء الذى تعارف عليه الناس فى حياتهم التجريبية لذلك لم يعد لدليل « التصميم التجريبى » ، نفس القوة الإقناعية التى كانت له من قبل ، ويمكن شرح معقولية الحجة التجريبية القائم عليها دليل التصميم ، بأنى إذا شاهدت مجموعة مكعبات من مكعبات الأطفال ، المرتبة لكلمة ما ، أو بشكل منزل مثلا ،

فإنى أستطيع افتراضه أن يدا منظمة إنسانية ، قد قامت بتشكيلها على هذه الصورة . وتعتمد القوة الاستقرائية التى قامت عليها الحجة على ملاحظاتى ومعرفتى السابقة بأنه لا يوجد شئ لديه القدرة على وضع هذه المكعبات على هذا الوضع من الترتيب ، فى هذا العالم المرئى الحاضر ، إلا اليد المنظمة والمصممة للإنسان ، أو اليد الإنسانية . ولكن إذا إكتشفت وجود شروط أو قوى مادية معينة ، تستطيع القيام بهذا العمل ولها القدرة على ترتيب هذه المكعبات ، فإنى حينئذ لن أعتبر وجود النظام أو التنظيم ، دليلا صحيحا على وجود الإنسان المصمم . كذلك أيضا عندما أستطيع رؤية الانتخاب الطبيعى ، على أنه يحاكى القدرة التنظيمية التصميمية للإنسان ، ربما أميل فى حالة رؤيتى لحالة معينة منظمة في الطبيعة ، لاعتبارها دليلا استقرائيا على وجود نجار عظيم أو صانع للساعات يعمل هناك . ولكن هذا الاستقراء ، يضعف وينهار ، عندما أعلم إن هناك ما يسمى قوى طبيعية مثل قوانا تنتج مثلما ننتج ، أو عن طريق الصدفة ، ما يمكن أن نطلق عليه نظاما أو ما قد نعتبره خاضعا لتصميم معين . لأنه فى هذه الحالة ينتابنى شعور بعدم قدرتى على تطبيق الحكم على كل الحالات المحسوسة ، ولما كان الفرض التجريبى لا يمكن إثباته إلا بالحالات الجزئية المحسوسة ، فإن وجود حالة جزئية واحدة لا ينطبق عليها النظام ، يجعل العين غير قادرة على إثبات وجود هذا النظام أو التصميم .

وقد سمعنا أن القول بالتصميم يتناقض مع التطور . والحقيقة أن المسألة على العكس ، فإذا كان هناك مصمم يعمل من خلال التطور ، فإنه بلا شك يتمتع بسداد فى النظر ، وقدرة على التحكم . ولكن المسألة لا تتعلق بالتوافق مع التطور ، وإنما بما يمكن إثباته من التجربة البحتة ، وما قد يشعر به الإنسان الحديث من أن التجربة البحتة ، تتركه دائما فى شك مطلق فى ما هى القوى ، ذكية كانت أم غير ذكية ، التى تعد مصدر كل خبراتنا . ولئن كانت معرفتنا بالقوانين قد قطعت بنا نصف الطريق ، فإنه كلما ازدادت معرفتنا بالطبيعة ، أيقنا فى الاعتماد على التجربة البحتة ، بالنسبة لمعرفة القوى التى قد تكون خلف أو وراء الأحداث . فربما توصف بالذكاء ، وربما تتصف بما نطلق عليه فى عالمنا الحس بالآلية . ولكن بوصفها قوى محدودة لا نعرفها نحن البشر فى تجربتنا إلا من خلال آثارها . وتلك ما هى إلا تلميحات بعيدة عن طبيعتها الحقيقية . وإنه لمن المؤلم حقا أن نقرأ فى أيامنا ، عن الجهود الضائعة ، التى تحاول إثبات عقيدة لاهوتية معينة عن وجود قوة ما

وراء التجربة ، لا يمكن نقضها بالتجربة ذاتها . وكما كان هذا الدليل يمكن أن يقلل أو يزيد من الشك الذى يمارسه الفرد تجاه عقيدته . إن العقيدة الصحيحة لا تحتاج لمن يدافع عنها .

ولكن مازال هناك الجانب الآخر من المسألة . فإذا تم الإعتراف بوجود قوة ذكية ، فإنه توجد حاجة لأن تتصف بالأخلاقية ، أى أنه إذا كانت هناك نظام ما ألا يكون هذا المصمم خيرا ؟ دعنا ننتقل إلى دراسة هذه المسألة .

- ٧ -

إن التطور زاد من إحساسنا بغموض عالم الخبرة . ولذا يحق للدارس الدينى صاحب العقلية الفلسفية أن يتشكك فى صور هذا الإيمان التجريبى ، لأنه لا يجد أملا فى أن يصل من خلال هذه العملية التجريبية إلى معرفة أى شئ حقيقى عن أى مصمم أو صانع لهذا العالم ، إن دراسة الأدب الإنجليزى أو محاولة معرفته من قراءة الأوراق الملقاة فى ورشة لتجليد الكتب ، أهون من البحث عن تصور واحد للحظة الحقيقية ، التى صنع منها هذا العالم ، بناء على أى دراسة تجريبية لما نراه فى الطبيعة . ولقد كان محقا لإهماله مثل هذه المحاولات كلية وإلى الأبد . وعلى الدين أن يبحث عن الوجهة الدينية للوجود فى اتجاه مختلف تماما وبعيد عن مجال العلم . وكلما ارتقت الوقائع وأنماط الوجود التى نريد دراستها ، زادت المهمة صعوبة . وإن كانت السماء قد حجبت عنا أشياء كثيرة ، فإن الأرض والإنسان ، بوصفهما وقائع طبيعية ، قد حجبت عنا أشياء أكثر . ولن يرشدنا إلى وجود خطة واحدة للقيمة الدينية للعالم إلا أسلوب التجريد الشعرى . فأى وجهة نظر معارضة تستطيع إيجاد دليل صحتها من فساد النظر الرأي الآخر القائل بوجود نظام أو مصمم للكون . فدائما ما ينظر للطبيعة من وجهات نظر متعددة ، فقد يقول قائل « وإن الطبيعة تهدف إلى تحقيق الوفرة لمتطلبات الحياة » . فيرد عليه صوت آخر قائلا « لذلك يجب أن يموت العجزة وكبار السن والمرضى ، وينهى آكلة اللحوم حياه جيرانهم فيقول الأول أن الطبيعة تهدف إلى التطور لأرقى أنماط الحياة » ، فيجيب الثانى لذلك قد زودت الطفيليات على اختلاف أنواعها بكيف تتغذى على هذه الأنماط الراقية » ويقول الصوت الهابط من السماء ، بأن الطبيعة ترغب النظام والوحدة . فيرد صدى الصوت قائلا لذلك صنعت الشهب والمذنبات » ، والآن إذا ما ظهر الشيطان ، واقترح إن الفرض الوحيد

لوجود المصمم ، يستند على أحد هذه الأقوال ، فكيف يمكن للخبرة والتجربة أن ترد على اقتراحه ؟ فقد يقول أن الطبيعة قد قام بصنعها ، كائن يسعد ويستمتع بكل الأنشطة وعلى أختلاف أنواعها . ويتنوع الأنظمة فى العالم ، ويصور التناقضات التى لا حصر لها فى عالم الحس . وبكل وسائل القوة ، فيجب رؤية الكائنات الحية تتصارع مثلما يحب منظر السعادة ، لأنهما نماذج للنشاط يسعد بانتصارات المنتصرين وبآلام المهزومين ، وفى رشاقة صغار الحيوانات ، وفى موت حيوان يصارع على البقاء ، وبسماع أصوات البؤساء وهم يستجدون عطفة ورحمته ، وعذاب ونشوة القديسين والفنانين والعاشقين . كل هذه الأشياء يحبها لأنها مجرد صور مختلفة للوجود . يريد جوانب متعددة الحياة وصور يلعب بها ويتأملها مثلما يفعل الطفل الكسول بفقاعات الصابون ليستمتع بمنظرها . إن هذا الكائن بلا شك كائن محدود . ولكنه يحكم الجزيرة الآن . وتظهر تصميماته واضحة فى الطبيعة . فيؤمن به كل من ينظر إلى وقائع الخبرة ومحتوياتها .

والواقع أننا ندرك تماما أن التجربة لا تفند مثل هذا المذهب . لأن كل ما يستطيع العلم أن يقوله أننا ربما نكون بين يدى مثل هذا الشيطان » . لذلك يجب على دارسى الدين أن يتوقفوا عن البحث عن الإله الحى بين الوقائع الجامدة والميتة للعلم الطبيعي ، وأن يوجهوا وجهتهم تجاه الميدان الصحيح للبحث . فالعلم غالبا ما يترك كل هذه الفروض عرضة للشك المطلق . وربما يصبح هذا الجزء المحدود الذى نحيا به من العالم ، علي ما هو عليه ، بأى طريقة من الطرق الطبيعية التي لا حصر لها . وإذا كان التصميم أحد سماته وأهدافه المباشرة فإنه قد يكون واحدا من الأهداف التى لا حصر لها . فليس من المحتمل أن تستطيع التجربة أن تمدنا بمعرفة أكثر وأكمل عن الموضوع . إن العلم يكون محقا عندما نعتمد على التجربة لمعرفة أهداف مختلفة ، وبالأخص من أجل فهم قوانين تعاقب الظواهر ، بهدف أن نصبح قادرين على معرفة خطة العالم ، مهما كان تشكيلها ، بأنها تجعلنا قادرين علي التعامل مع الأشياء فى عالمنا المحسوس . وإذا كان العلم ، لكى يحقق ذلك ، ، يعتمد دائما على مجموعة معينة من المسلمات ، يؤمن ويسلم بها ، وبالرغم من أن مثل هذا الإيمان يحتاج دائما إلى أساس أعمق ، فإن هذا الإيمان علي الأقل لا يتطابق مع الحكم المسبق ، الذى يتخطى مرتبة الفرض ، ويضع نفسه فوق كل الشكوك ، ويدعى الوصول إلي اليقين باللجوء إلي التجربة ، ويقرر أن خطط صانع العالم تتفق مع خططنا الإنسانية . والواقع أن هذا الإيمان التجريبى ، يكون فى أحسن صوره وفى مأمن

من النقد ، عندما لا يأخذ المؤمن به موقف الباحث أو المحقق ، وإنما موقف محامى الدفاع الذى يتدبر طريقا خارج قواعد النقاش ، ويطلب من الآخرين البرهنة على زيف حججه ، وما عليهم إلا التسليم بصحتها والقبول بها .

- ٨ -

وهكذا نعود إلى هذا العالم الخارجى المفترض للقوى ، فنجده إما صامتا ، أو يتحدث أحاديث غامضة مشكوكا فيها . وربما تكون القوي ذات قيمة كبرى . ولكن بالنسبة لنا ، وحتى إن قبلنا بدون تساؤل هذا العالم الخارجى المفترض ، فإن قيمته تبدو مشكوكا فيها ، ويزداد هذا الشك كلما تمعنا فى النظر إلي الموضوع ، فقد يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، ولكننا لا نستطيع أن نرى كيف يحدث هذا فى العالم الخارجى ، ولا نجد دليلا على صحة ذلك . إن القوه تكون مسئولة عما تحدثه ، وما تسببه ، ولذلك فإن القوى التى تسبب الشرور في العالم تبدو قوى مشكوكا فى قيمتها الدينية .

وقد وضحنا بصورة عامة ما نتوقع من هذه النتيجة المشكوك فيها . فمن المفترض أن هذه القوى ، توجد مستقلة عن عقولنا ، استقلالا تاما ، وتعمل وحدها فى الزمان . وليس بوصفها عاملة فى الزمان أى أهمية معينة أو قيمة أزلية . ويمكن القول : إن وصف أحد هذه القوى باللاتناهى يعتبر وصفا غير دقيق أو تسمية خاطئة في مدلولها . فإذا أنتجت قوة ما شيئا ، يكون خارجها ومستقلا عنها ، فإن فكرة حدوث ذلك ، تتضمن وجود قوة أخرى منفصلة عن القوى الأولى تجدها وتحكمها ، وإذا كانت القوة متطابقة مع منتجاتها ، فإن أسم القوة لا ينطبق عليها ولا يعبر عنها تعبيرا صحيحا ، لأننا كما نرى عندما نتحدث عن العالم فى جانبه الآخر ، وبالأخص ، بوصفه أزليا ، فإن مفاهيم مثل مفهوم القوة والناتج والعلة والمعلول ، وما شابهها من المفاهيم تصبح مفاهيم ثانوية وتوابع المفهوم الأكبر عن العالم بوصفه فكرا ، لأن كل هذه القوى تكون قوى للعقل الأزلى ، ولكنها تتعلق بتدفق الأشياء . فإذا ما سألت أيا منها عن قيمة العالم ككل ، تجيبك قائلة « أنها ليست فى وحدى تقول كل قوة من هذه القوى اعمل هنا مع الآخرين من بنى جنسى ، فاستطيع أن أحارب ، وأبذل الجهد ، وانتصر ، وأطيع ، واسعى نحو أهدافى قدر استطاعتى ، ولكن هناك توجد دائما من ورائى الشروط التى تحكمنى » . وهذه الشروط ما هى إلا وجود

القوى الأخرى . إن عالم القوى عالم أطفال التنين ، يتصارعون إلى الأبد . والدين الوحيد الذى يعبرون عنه هو دين الشجاعة والمعاناة . أو فقد يستطيع المرء أن يقارنهم بالمصارعين في قصر الملك " أتيلا " لا يستطيع أن يدرك قيمتهم إلا العقل الأزلى الذى يريد كل شئ . أما هم فى ذاتهم ، فليسوا إلا محاربين يتصارعون فى غرفة الولائم .

ولئن لم تكن لدينا أدلة كاملة علي ما نحاول إثباته الآن ، فإن مناقشتنا السابقة قد وضحت كثيرا منها . فقد تجد أو تعتقد أنك قد وجدت ، قوة أو اتجاها ذا قيمة دينية . ولكن سريعا ما تجد خصما لدودا له ، يقف فى مواجهته . فإن كان ما وجدته هو التطور ، فالتحلل يقف في مواجهته . وإن كانت الطبيعة العطوفة الرحيمة بأطفالها ، فسريعا ما تظهر الطبيعة القاسية والخادعة منافسة لها . وإن كانت قوة محبة للجمال ، فسريعا ما تكتشف أن الأمراض الطبيعية والتحلل والفساد ، دليل على وجود قوة كارهة للجمال . أفتكون كل هذه القوى مجرد صور خادعة ، تكمن حقيقتها فى قوانين الفيزياء ؟ . حينئذ يكون العالم مجرد دمار ضخم ينبع من الجزئيات المتصادمة . إذن أتكون هذه القوى حقيقة وتعتبر اتجاهات حقيقية ؟ وحينئذ يكون صراعهم صراعا أبديا ولا ينتهي ؟ حقيقة يكون عالم القوى محكوما بالقانون الطبيعي ، ولكن ، بسبب اكتشاف أن وقائعه مجرد حالات لقواعد عامة معينة . بالنسبة للغاية الدينية التى نبحث عنها ، فعالم القوى ما هو إلا عالم مضطرب فوضوى .

ولكن قد يقول قائل : « إن كل ذلك لا يبرهن على عدم وجود انسجام بين القوى كلها حتى وإن كان غير واضح لنا ، أى أن المسألة مجرد غياب الدليل وعدم معرفته » . فلئن كان ذلك صحيحا ، والدليل هو مانبحث عنه ، وكل قوة منفردة من هذه القوى ، تنتهى بنا إلي البحث ورائها عن تفسير لمعنى الكل أو تدفعنا إلى الكل الذى وراءها فإننا لا نستطيع أن نأمل في معرفة معنى هذا الكل أو غايته مادمنا نتجنب العالم فى جانبه الأزلى . إن القوى في ذاتها تفعل ولا تفعل ، فنحن لا نفهمها . إنها تذكرنا بمشهد الليل فى فاوست عندما يخاطب مفستوفليس » :

« فاوست : ماذا تنسج هذه الغربان هناك ؟

مفستوفليس : لا أعرف ماذا تعد وماذا تريد .

فاوست : إنها تحوم ذهابا وإيابا وتميل وتتحى

مفستوفليس : إنه فن السحر

فاوست : إنها تتمايل وتتلوى .

مفستومليس : لقد قضى الأمر ، وانتهى . »

وإذا ما استمعنا إلى حكمة "مفستوفليس" عن كل هذا والتى عبر عنها في موضع آخر ، بوصفها واحدة من أثر أقوى سلطة ، فإن هذا الرأى جدير بالاحترام ، مثل أى اقتراح أو رأى آخر يصدر عن كائن محدود مساو له :—

« ماذا يجب علينا أن نفعل فى هذا الخلق الأبدى !

فليس لدى المخلوقات شئ يمكن حصاده

وانقضى الأمر ، ولم يعد هناك ما يقرأ

وهذا أمر حسن ، وكأن شيئا لم يكن

ومع ذلك ، فإنه يدور فى دائرة ، وكأنه يحب هذا الفراغ الأبدى »

جوته ، "فاوست"

وربما يكون من الصعب علينا التأكد من وجود معنى آخر ، أو هدف أكثر عمقا من الذى قد وجده "مفستوفلس" فى هذا العلم الخاص بالقوى ، أو عالم القوى .

ولذلك ، علينا أن نبحث فى اتجاه آخر ، فلا نبحث عن الأبدى فى التجربة ، وإنما فى العقل الذى يفكر فيها . إننا لم نفقد الأمل لأننا وجدنا فى العالم الزمنى ، عالم الشك . إن أنشودتنا ببساطة هى وداعا أيها العالم المغرور ، فإني عائد إلى بيتى ، بيت كل العقول المتدينة فى كل العصور . إن العناصر الدينية للتوحيد ، لا تتأثر بنقد كل الحجج التقليدية المتعلقة بالتوحيد . وإنما تقدم مثالا على ضحالة الفكر ، عندما يتصور المفكرون الهادمون أو البناءون منهم ، إن المعركة يتم حسمها إذا ما تم الحكم على عالم القوى بطريقة أو بأخرى . إن الدين مستقل عن الكل ، مثل استقلال الشعرى اليمانية (١) عن ريح الشمال .

الفصل التاسع

# عالم المسلمات

« يعد من الأمور المملة دائما ، أن يستمر الإنسان فى سن السكين ، ولا يوجد لديه شىء يقطعه » لوتزه – الميتافيزيقا "

" أيكون ما هو زائف ، زائفا بالنسبة لك "

"براوننج "

إذا بدأ القارئ يشعر بالقلق تجاه عالم الشك ، فإننا نكون قد حققنا مرامنا . وربما يستطيع الإنسان ، إذا ما تسلح بالفلسفة ، أن يعود مرة أخرى إلى هذا العالم ، ويجد فيه تعبيرا عن حقيقة مثالية في صيغة تجريبية ، والواقع أننا نأمل أن نتمتع بهذا الحق نحن أنفسنا ، عندما يحين وقت هذه العودة . ولكن إذا حاول الفرد ، بعيدا عن الفلسفة ، الدخول إلى عالم الوقائع التجريبية ، ليبحث عن أى قيمة دينية هناك ، فقد ألقى بنفسه فى عش الدبابير . لقد رغبنا فى أن يشعر القارئ بمثل مشاعرنا ، فلا تبدو مسألة انتقالنا من هذا العالم إلي عالم آخر مسألة غير ضرورية بالنسبة له . والآن أصبحنا ، أكثر استعدادا للإجابة عن السؤال الذى سبق أن طرحناه : أيحق لأى فرد أن يفترض أو ينسب أى حقيقة مطلقة للعالم الخارجى التجريبي ؟ ربما تقول « إنك تزعجنا وتربكنا بهذا السؤال » ، ألسنا نعلم جميعا، أنه لاحق لأى فرد فى نسب أى حقيقة مطلقة لهذا العالم ؟ فما الذى يجعل هذا العالم الخارجى ، المكان الوحيد الذى نستطيع أن نبحث فيه عن حقيقة دينية ، بينما قد لا يكون لهذا العالم الخارجى الذى نفترضه ، أى حقيقة على الأطلاق ؟ » دعنا نراجع مرة أخرى خطواتنا . فربما توجد هذه الحقيقة الملهمة دينيا فى عالم أعلى . وإذا ما بلغ شكنا أقصى مداه ، فربما نصل إلى معرفة هذه الحقيقة ، وعندئذ يظل افتراضنا القديم بوجود عالم خارجى من الوقائع التجريبية ، جزءا فى فكرنا المستقبلى وإن كان قد أخذ معنى جديدا، واحتل مكاناجديدا.

والإجابة الأولى على سؤالنا عن معنى العالم الخارجى ، الذى أزعجنا حتى الآن ، هي

أن هذا العالم ليس معطى محددا، يجب علينا أن نعترف به في جميع الأحوال ، وبرغم كل المحاذير ، وإنما مجرد مسلمة تم وضعها لإشباع حاجات إنسانية معينة ومألوفة . وإذا ما ظهر أن هذه المسلمة ، ليس لها أى قيمة دينية ، فإننا قد نقضى على شكنا فيها ، بالتذكر بأننا نحن الذين قد وضعناها ، ويحق لنا أن نضع غيرها من المسلمات وبذلك يمكن الوصول لحقيقة دينية مرضية ، وليس بمجموعة من الفروض عن قوى موجودة في العالم التجريبي ، وإنما بالإيمان العميق بوجود شئ أزلي ، يكون كامناوراء أو فوق عالم الحس .

تقدم لنا هذه النظرة عالما جديدا، وهو عالم المسلمات ، ولئن كنا لا نقنع بالبقاء في هذا العالم ، فإنه يجب علينا أن نمر من خلاله إلى غايتنا . فدعنا نسمع أوصافه .

– ١ –

لقد كان عالم الشك عالما مليئا بالوقائع ، التى لا نعرف تفسيرا لها . ولئن كنا نصادف هنا أو هناك بعض الروابط ، وكنا ومازلنا نأمل في معرفة المزيد من هذه الروابط بين الوقائع ، فإننا بحثنا عن الخطة الكبري ، إن كان هناك وجود لمثل هذه الخطة ، فمازال دون جدوى ومتعثرا . والغريب فى هذه المسألة ، أن شكنا لم يؤثر فى اهتمامنا بالحياة العامة أو بالعلم ، وإنما جاء تأثيره محصورافى نطاق الدين ، فالشك يصيبنا بالحيرة والالتباس عند الحديث عن الدين . والحقيقة كون أن العالم فى مجموعة يكون مظلما وغامضا، حقيقة لا ينكرها أى عالم مخلص لعلمه ، حتى وإن كان يرى فى علمه عزاءه الدينى . لأنه لا يبحث عن أى ترضية غير تلك التى تقدمها مثل هذه الظواهر . ولكن لا يشكل شكه الفلسفى حول الأساس البعيد والنهائي للعلم ، أى عائق أمام طموحه العلمى . ولا يقل حماسه العلمي مهما قالت الفلسفة عن عدم إمكانية معرفة العالم الخارجى فإيمانه بمناهج تخصصه العلمي إيمان ثابت تماما مثل إيمانه بعدم قيمة التأملات غير العلمية . والواقع أنه يعمل بنوع من الثقة الغريزية فى نفسه وفى زملائه . ولئن كانت الغريزة قد تم تدريبها تدريبا عاليا فإن الغريزة تظل غريزة وتحقق المتعة له . ولئن كان من الضرورى تنقيح ونقد وتبديل الغرائز غير المدربة للإنسان العادى ، وتعديل كثير من جوانبها ، حتى يمكن أن تلائم أغراض العلم ، فإنه بعد كل هذه التعديلات والتبديلات ، تظل الغريزة لدي معظم الناس كما هى – نافعة ، ممتعة ، لا غنى عنها ، لا يهتم كثير من الناس بمعرفة قيمتها الفلسفية ، وإن كانت كل مقالة علمية أو بحث أو محاضرة علمية تؤكد الثقة فيها ،

وهنا يبرز السؤال : لماذا نثق جميعا أو نمنح الثقة للغريزة العلمية ، بينما نجد من الصعب علينا منح هذه الثقة للغريزة الدينية ، والتى غالبا ما تظهر نفسها فى نوع أنه من الإيمان بخيرية الأشياء ؟ ، لماذا دائما ما تلقي شكوك وتناقضات العالم الواقعى دائما بسحابة على الدين ، حتى وإن كان دينا طبيعيا ، بينما لا يكون لها أى قيمة أو أهمية تذكر على أسس العلم ؟ لماذا يظل هذا المفهوم عن عالم القانون ، الذي يمكن التنبؤ بكل وقائعه من خلال معادلة واحدة ، ثابتا وقائما فى عقولنا ، وغير متأثر بشكوك الفلاسفة الشكاك ، بينما يزيل هذا المذهب الشكي نفسه أو تلك الشكوك ذاتها ، الثقة فى الخيرية الخلقية للأشياء ، التى حاول الدين بثها فى قلوبنا ؟ أيكون العالم لا مباليا ببعض مثلنا العليا ، ومباليا ببعضها الآخر ؟ أتكون القيمة الأخلاقية للأشياء مظلمة وغامضة ، ولا تكون كذلك بالنسبة لأهداف العلم ؟ يختلف المذهبان أو الاتجاهان ؟ . لقد وجدت نفسك تحيا في عالم ملتبس ، وقررت أن طبيعته الأبدية والنهائية تشبع كل حاجاتك الخلقية ومن الواضح أن ذلك يبدو فرضا مسبقا. فأنت لم تصنع هذا العالم . فكيف تعرف أنه كان يهتم أو يعبأ بمثلك الأخلاقية ؟ إن عليك أن تكون حياديا، ولقد وجدت نفسك تحيا فى عالم من الفوضى ، وقررت أنه يشبع كل حاجاتك الفكرية ، وإذا وجدت عالم من النظام ويمكن رد وقائعه لنوع من الوحدة العقلية المدركة ، فأى صورة يحق لك ذلك ؟ فى كلتا الحالتين تتعالى فوق التجربة . فالطبيعة تعطى لك شرا جزئيا فى التجربة ، لا تستطيع أن تدركه في كل حالاته، على أنه خير كلى أو فى مجموعة . وفى نفس الوقت تظهر الطبيعة لك فوضى جزئية في التجربة ، لا تستطيع في جميع الأحوال أو فى كل الحالات ، أن تدركها بوصفها تشكل نظاما كليا. بيد أنك تصر ، وبدون تردد على أن الطبيعة منظمة ، والفوضي مجرد وهم ، بينما لا تشعر بالإستعداد أو بالقدرة على اعتبار الشر الجزئى خيرا كليا ، فلماذا يبدو الأمر هكذا ؟ أيكون الجانب الأخلاقى من الواقع أقل أهمية من الجانب الأخر ؟ أم أن أهمية الجانب الدينى للأشياء ، هى ما تدفعنا إلى الاستعداد للشك فى حقيقة هذا الجانب ؟

إن هذه التساؤلات التى تفرض نفسها علينا ، تبدو وكأنها تقترح مخرجاالخروج للتغلب على هذه الصعوبات . حقيقة قد لا يكون الطريق الذي نرغب فى إتباعه ، ولكن ألا يتحمل أن يكون طريقا صحيحا إلي حد ما ؟ ، يستخدم العلم دائما نوعا معينا من الإيمان ، أينما كان ضرورة عملية من هذا الإيمان ولا يكون هذا الإيمان العلمى ، إيمانابالوقائع الجزئية غير المدروسة ، بل إيمان عام فى المبادئ والمناهج فلا يعترف دين العلم بأى عقائد

تخص وقائع مفردة غير مختبرة ، وإنما يعرف عقائد تتعلق بالصورة العامة للقوانين ، التي يجب أن يتم افتراضها لتحكم كل التجارب وكل عالم الخبرة ، وبالمثل ، لماذا لا يرد الدين إلي مطالب أخلاقية معينة وأساسية وعامة نضعها بالنسبة للواقع ؟ ، لماذا لا تعد هذه المبادئ موضوعا أخلاقيا شرعيا ضروريا للإيمان ؟ لماذا لا نسلم بمعقولية أخلاقية للعالم مثلما يسلم رجل العلم بمعقولية نظرية له ؟ ، إن مثل هذه الأسئلة تعترض طريقنا . فهل إهمال إجابتها يقلل قيمة شكوكنا . ويشد من عزمنا ؟

لنر ما قد يعنيه هذا الإيمان الديني المفترض . إنه لن يكون إيمانا فى أى مجموعة معينة من وقائع الخبرة ، التي قد تحقق لنا منفعة خاصة ، كثرت أو قلت . وإنما يكون مثل الإيمان العلمى إيمانا بالعام ، أو أيمانا عاما وقد يتطلب النظر للعالم فى مجموعة على أنه محكوم بمعقولية أخلاقية . إن هذا الإيمان يقول يجب أن يكون العالم الواقعى ، مهما كانت طبيعته على الأقل ، متصفا بنفس المرتبة الأخلاقية ، التي تتصف بها المثل العليا الخيرية . أيكون لنا الحق فى مثل هذا الإيمان ؟ دعنا ندرس بحرص هذه النقطة .

إنَّ علينا أن نفرق في البداية بين الإيمان الدينى المقترح ، وما قد نسميه بالإيمان الأعمي ، فالإيمان الأعمى بأمور لا نستطيع تأسيسها يعد أمرا مرفوضا . ولكن إلا يوجد نوع آخر من الإيمان ، مثل النوع الذي قال به كانط في فلسفته العملية ؟ ، ألا نكون قائلين بمثل هذا النوع الآن ؟ فربما يكون الاقتراب من عالم القوي أو دراسته بالطريقة العادية ، يجعل منه عالما غامضا مظلما، ولكن ربما يفتح هذا العالم أسراره ، ويكون واضحا أمام العقل العلمي ، إذ ما تمت دراسته بطريقة أخرى . لقد قال كانط " فلئن كان لا يمكن البرهنة علي وجود موجودات أو وقائع ذات قيمة دينية فوق عالم الحس ، فإننا نستطيع أن نرى ، لماذا يجب أن نسلم بوجودها ، أي نستطيع أن نرى ، لماذا يجب علينا أن نسلك كما لو كانت موجودة » يجب أن نفترض أن هناك وراء عام الحس ، عالما معقولا، يتحقق فيه الانسجام ، والخير الأعلى " . ألا نكون بذلك سائرين على درب كانط ؟

ونحن لا نستطيع على أية حال أن ننكر قيمة ما بذل من محاولات منذ كانط حتى يومنا هذا ، بل إننا نؤكد أن هذه المحاولات وإن لم تكن كافية فهى تشكل جزءا من نظرة أعلى ربما نصل إليها . وسنحاول الإجابة عن هذا السؤال الذى ظهر وفق منهج كانط ، إن الجانب الدينى للعالم كامن ، على الرغم من تناقضات عالم الحس ، فى أنه يجب علينا ،

من الناحية الأخلاقية ، أن نسلم بأن الأزلي الذى يعد هذاالعالم مجرد مظهر خير فى ذاته . حقيقة قد لا نستطيع الإجابة عن هذا السوال بالإثبات المباشر ، ولكن من الواضح هذه أن المسلمات يجب أن تدخل حياتنا ، ولذلك لابد لها من قيمة دينية .

- ٢ -

فى الفصل السابق ، بحثنا عن البرهان على الحقيقة الدينية ، ولم نحظ به . ولكن ربما لا يكون البرهان هو ما يجب أن نبحث عنه . ومن الجائز أن يكتفي الدين بالارتكاز على المسلمات .

المسلمة سلوك عقلي لا يختلف عن جوانب الفكر الأخرى ، فأن تعتقد فى وجود شئ ما ، يعنى أن تسلك كما لو كان موجودا . ولكن السلوك قد يفرض على المرء ، أو يتم اختياره بحرية كاملة . فبمجرد إدراك الفرد للمبدأ القائل بأن ٢+٢=٤ ، فإنه لا يستطيع أن يخطئ فى السلوك بناء على هذا المبدأ ، ولكنه يستطيع أن يحدد بإرادته أن يسلك بطريقة معينة ، لا يكون مجبرامن الناحية المنطقية العقلية على أن يتبعها ، ويكون عالما بالمخاطرة . وفي مثل هذه الحالات يختار الفرد لنفسه اعتقادا ما ، يسمى بالمسلمة وهكذا ، وبعيدا عن أي نظرية فلسفية فإننا نسلم جميعا بوجود نوع من الاتساق فى الطبيعة والاطراد وكلما نفكر فى المسألة نفعل ذلك بصورة عمدية . لأننا عندئذ نقول ، بأن المفاجأة ممكنة دائما، وإن لكل قانون استثناءات ، ولكن يجب أن نسلك كما لو كنا نعرف ، أن هناك قوانين معينة لا تقبل الاستثناء . ولكن المسلمات ليست نوعامن الإيمان الاعمى . لأنها فروض عمدية ، تحمل نوعا من المخاطرة ، من أجل غاية أعلى . الإيمان السلبى لا يجرؤ علي مواجهة الشك . أما المسلمة فيتواجه الشك قائلة مادمت لا تستطيع أن تتحول إلى مرتبة معينة من السلب المطلق ، فإنى أسلك كما لو لم تكن موجودا، بالرغم من معرفتى لقوتك » . الإيمان الأعمى انفعال . ودائما يتصف بالجبن المسلمة ففعل إرادى شجاع . يقول الإيمان الأعمى « لا أجرؤ على السؤال » . المسلمة تقول « إنى مستعدة لتحمل مسئولية الإفتراض » . والواقع أن الأمثلة عليها شائعة . فالأيمان الأعمى . عبارة عن رجل معجب بإبنه الفاسد ، يقول عنه : « أعرف أنه يجب أن يكون طيبا لذلك لن أشك فى سلوكه أو أعمل على تدريبه ، ولن أراقبه أو أحذر الآخرين منه » . أما المسلمة فلأب عاقل أرسل إبنه يطوف العالم ، يقول لنا : « لا فائدة من إبقائه مقيدا بتوجيهاتنا أو حمايته من العالم . إنه مكانه الذى عليه أن يحيا به ، ويخوض معاركه فيه ، مادمت قد زودته بكل ما يمكنه من مواجهة هذا العالم . إنى أسلم وأفترض أنه سوف يكسب معركته ويجب أن أعامله كما لو

كان واثقا من النصر ، بالرغم من معرفتي للمخاطر معرفة جيدة . فقبطان السفينة يسلم في بداية رحلته بأنه قادر على القيام بها . ويسلم القائد بأنه سينتصر ، ويفترض رئيس الوزراء أنه قادر على النهوض ببلاده وأنه أفضل من المعارضة ، وكلنا يسلم بأن حياتنا تستحق أن تعاش ، وتستحق المعاناة ومع أننا نعلم تماما أن كثيرامن هذه المسلمات قد لا تتفق مع طبيعة الأشياء . فإنها لا تمثل إيمانا سلبيا بالأشياء ، بل إيمانا إيجابيا . ولئن كان الإيمان الأعمى يحقق القليل من الخير فى العالم ، فإنه بدون الإيمان الإيجابى المعبر عنه فى المسلمات ، يصعب القيام بأى خير عملى فى حياتنا اليومية . وإن كان الإيمان الأعمى نعامة وراء الأعشاب ، فإن المسلمة أسد يواجه الصيادين . والعاقل من يحيا بالمسلمات .

## - ٣ -

ولكن كيف ترتبط المسلمات ، بعملية المعرفة بالواقع ؟ إنها ترتبط ارتباطا وثيقا، بل وأكثر مما نعتقد . فكثير من أنماط فكرنا تعتمد على الإيمان الأعمى ، أو على ما قد يعتبره كثير من الناس نوعا من أنواع الإيمان الأعمى ، ولكن عندما نفكر فى هذه الأنماط بنوع من الانتباه للعمل الذى تؤديه ، تتحول سريعا إلى مسلمات عملية لا يمكن تجنبها . لقد استند علمنا على مثل هذه الإفتراضات عند تشكيله لمثله الأعلى على المعادلة الكلية حقيقة ربما يكون لمسلمات العلم أساس أكثر عمقا بيد أن معظم الناس لا يعرفون شيئا عن هذا الأساس . وكذلك عندما قبلنا فى الفصل السابق بهذه المسلمات ، كان علينا أن نعترف أنها نوع من الإيمان . فإن كنا حينئذ قد اعترضنا على مذاهب دينية معينة من منطلق أنها لا تستند على أدلة كافية ، فلقد فعلنا ذلك ، لأنها عرضت باعتبارها عقائد ثابتة وربما نعود مستقبلا لنقبل مذهبا من هذه المذاهب ، ولكن ليس بوصفه ، عقيدة قابلة للبرهنة ، وإنما بوصفه مسلمة عملية لا يمكن الاستغناء عنها ، صحيح أنها غير يقينية أو مؤكدة ، ولكن نعتمد عليها ، كنوع من المخاطرة ، تماما مثلما يسلك الفرد فى تعامله مع العالم . علينا أن نضع فى اعتبارنا ، أن أى مسلمة لايجب افتراضها إلا بعد نقد دقيق لها ، ومن منطلق أنه ليس لدينا ، أن نقدم أفضل منها .

وحتى نستطيع عمل نوع من التقويم العادل لدور المسلمات في نظريتنا الدينية ، لابد أن نعرف أولا الحالات التى قد تظهر فيها المسلمات بصورة طبيعية ، وما المدى الصحيح لإستخدامها ، وما الأساس الذى يتم بناء عليه وضع المسلمات فى أي حالة من الحالات ، أو فى حالة معينة ؟ وأخيرا، هل يمكن أن نعطى للمسلمات دورا مهما فى نظريتنا الدينية ؟

ونحن نعترف صراحة برغبتنا فى شئ أفضل يكون أساسا لنظريتنا الدينية ، وإذا كان للمسلمات أن تشارك فى صياغة نظريتنا الدينية ، فإننا نرغب فى أساس تبريرى لها ، وإلي نوع من اليقين الدينى الذى يفوقها . عموما ، وحتى نصل فى بحثنا إلى تلك المرحلة ، علينا أن نبحث كل ذلك بدقة متناهية . وإلى أن يتحقق ذلك علينا أن نعرف الآن ما هو عمل المسلمات فى الحياة اليومية الفعلية للفكر الانسانى ؟ .

إن الاعتقاد الشعبى بوجود العالم الخارجى ، عبارة عن افتراض نشط ، أو اعتراف بشئ ما ، لا يكون جزءامن معطيات الشعور ، أو الوعى . إن عقولنا لا تترك الأشياء الخارجية مباشرة ، فالمعطيات المباشرة عبارة عن وقائع داخلية . فإذا ما افترضت أنك تقبل كل ما بالوعى قبولا سلبيا، فإنك لن يكون لديك أى اعتقاد فى عالم خارجي على الإطلاق . إن هناك إضافة ما ، تتم بصورة إرادية ، تكون متضمنة فى فكرتك عن الواقع الخارجى . وتظهر حقيقة أو صحة هذا المبدأ ، عندما تعتقد فى وجود موضوع جزئي يكون موضع تفكيرك . فقد تتمسك بأنك ترى هناك جبلا ثلجيا، بينما يصر صديقك على أن ما يوجد هناك وراء هذا الوادى ، مجرد سحابة رمادية فتعيد تأكيد اعتقادك وتشعر بأنك تضيف إضافة جديدة للإضافة الأولى التى اضفتها إلى معطيات الحس القليلة . مثال آخر فقد يقول قائل لزميله على سبيل الجدل » : إنه ليس هناك عالم خارجى ، وأن ما يشعر به فى عقله مجرد حالات شعورية ، ولا يوجد شى هناك يناظر هذه الحالات ، ويكون موجودا فى الخارج » . فيرد عليه الصديق والذى يأخذ موقف الفهم العام ، بحدة قائلا: « حقيقة لا أستطيع الرد على حججك ردا كافيا، ولكنها فى الواقع لا معنى لها . لأنى أصر على الاعتقاد فى وجود هذا العالم ، فأنا أحيا به ، أعمل فيه ويعتقد رفاقى ، قلوبنا عاشقة له ، نجاحنا يعتمد على الإيمان بوجوده ، فلا يشك فى وجوده إلا الحالمون ، ولست واحدا منهم . هذا حجر ألقى به ، وهذه حفرة ، أتجنبها وأخشى السقوط فيها ، إن لدى اعتقاد قوى فى وجود هذا العالم الحسى ، ومهما كان حديثك ، أو حججك ، فلن أحيد عن موقفى » . وهكذا ، يحافظ الإنسان العملى على نفسه من الوقوع في التأملات النظرية ، فينكر نفسه بالمصالح التى يحققها من وجود العالم ، وبالأشياء التى يحبها ويكرهها ، وبعواطفه الاجتماعية ، وأفعاله الجسدية ، وبكل وسيلة من وسائل الروح الإيجابى النشط . وعندما يطلق المفكرون على الاعتقاد فى الواقع الخارجى » " أنه أعتقاد طبيعى ، يجب التمسك به ، " أو يعتبرونه " فرض عامل مقنع ، يتم قبوله والتسليم به ، بناء على شهادة الوعى أو الشعور ، وهى تعتبر صحيحة ، حتى يتم البرهنة على صحة عكسها أليست كل هذه الأمور اعتبارات عملية متشابهة . وتعتمد على الإرادة ؟ . ويختلف الأمر بالنسبة للمعطيات المباشرة . فلا

تكون لهذه الملاحظات أى قيمة عندما يتعلق الموضوع بالمعطيات المباشرة للوعى أو الشعور . فكونى أرى لونامعينافى هذه اللحظة ليس مجرد فرض عامل مقنع » أليس الشعور شاهدا موثوقافيه . فعندما نشعر بألم الأسنان ، لا يستطيع إنسان ما أن أن يبرهن أو يقدم دليلاعلى حقيقة إحساسه ، إن الصوت واللون والألم ، معطيات مباشرة ، وليست مجرد أشياء يتم الإعتقاد فى وجودها . والعالم الخارجى الذى يتم الاعتراف به أو قبوله ، باعتباره موضحامن قبل الشعور ، لا يكون عبارة عن معطى مباشر فى الوعى الحاضر .

وباختصار فإن الحكم الشعبى بوجود عالم خارجى ، هو حكم عن شئ يكمن وراء عالم الحس ، ويجب أن يكون شاملا لأكثر من مجرد المعطيات الحسية الحاضرة بل ويجب أن يكون هذا الحكم نوعامن البناء الإيجابى لمجموعة من اللامعطيات . فنحن لا نستقبل العالم الخارجى بحواسنا ، بل نشكل بحكمنا الخاص العالم الخارجى ، الذى قد نراه مناسبالنا . والحقيقة أنه إذا كان هناك أساس أكثر عمقالهذه المسلمة ، فإنها ما تزال بالنسبة لنا ، مجرد مسلمة .

ويجب أن تواجه كل النظريات والفروض المتعلقة بالعالم الخارجى هذه الواقعة الفكرية . فلو أمكن كتابة تاريخ التأمل الشعبى لهذه الموضوعات ، لاكتشف مقدار الجبن والخلط الذى يشعر به العقل الطبيعى عند تناوله لسؤال : كيف تعرف أن هناك عالما خارجيا ؟ . فبدلامن الإجابة البسيطة والواضحة القائلة » بأنى أقصد بالعالم الخارجى ، شيئاأقبله أو أسعى إليه ، وأقوم ببنائه على أساس معطيات الحس التى يقدم الإنسان لنا كل أنواع الإجابات الغامضة فمثلاأعتقد فى وجود العالم الخارجى بدرجة معقولة من الثقة ، أو تجربة الإنسان تجعل وجود العالم الخارجى شيئاأكثر احتمالامن عدم وجوده ، أو لا يمكن أن يخدعنا الخالق ، أو إن الشك فى وجود العالم الخارجى شئ غير طبيعى ، أو إن الشباب والحالمين من الناس فقط هم ، من يشكون فى وجود العالم الخارجى ، أو لا يوجد إنسان يلجأ لشهادة الحس ويشك فى الوجود الخارجى للعالم ، أو إذا لم يكن هناك عالم خارجى استحال العلم ، أو إن الأخلاق تفقد قيمتها إذا حدث شك فى وجود العالم الخارجى ، أو إن الثقة المؤكدة التى لدينا فى مبدأ السببية ، تتضمن صحة اعتقادنا فى وجود علة خارجية لإحساساتنا » . ألا توجد نهاية لمثل هذه الإجابات الدائرية والملتوية ؟ إن عادات المحاكم القانونية بوصفها تلخص قواعد التدليل ، والقواعد التقليدية للنقاش

والجدل ، والاعتماد على الضمير الخاص بالخصم ، ودوافع الخجل والخوف ، والرغبة القديمة في مشاركة الأغلبية نمط تفكيرها والرعب المتأمل من كل ما هو ثورى ، والخوف والغضب الذى قد ينتاب الإنسان ، عندما يشعر بأن فيلسوفا ميتافيزيقيا ، يحاول أن يسأل عن الشئ الذى يعتمد عليه ، فى الحصول على رزقه ، كل هذه الدوافع الصغيرة السابقة ، يتم الاعتماد عليها ، يتم غالبا إهمال الدافع الأساسى الوحيد . إن الدافع الوحيد الذى يشعر به الإنسان فى حياته اليومية ، هو الرغبة فى وجود العالم الخارجى ، فمهما حوى الشعور ، يصر العقل تلقائياعلى إضافة الفكرة القائلة : إنه لابد من وجود شئ وراء هذا الشعور » . إن العالم الخارجى ( مثل الفضاء وراء أبعد كوكب ، وأى مكان يستحيل الوصول إليه و كل حدث سبق رؤيته وبات غير قائم فى هذه االحظة ) لا يمكن أن يكون معطى حسيا. فنحن لا نستقبل العالم الخارجى ، وإنما نقوم بتشكيلة وبنائه . فلا يكون اليقين الثابت مثل ذلك اليقين السلبى الجامد ، الذى نستقبل به ألماأو صدمة كهربائية . إن التأكيد الشعبى بوجود عالم خارجى ، عبارة عن التصميم الثابت على صنع عالم خارجى ، من الآن فصاعدا ، أو بصورة دائمة ومستمرة .

وهكذا فقد وجدنا الاستخدام الأول للمسلمات فى المفاهيم أو التصورات الشعبية العامة للعالم . ولكن ليس لدينا حتى الآن تبرير لها ، ولا نعرف عددها أو الفكرة الكاملة عن طرق استعمالها . وعلينا أن ننظر بنوع من العمق لوقائع الحياة العقلية اليومية ، ونفحصها فحصادقيقا. لأن هناك اتجاها غريبالدى كثير من المفكرين لاظهار هذه المسلمات على صورة غير حقيقتها وتفسيرها بوصفها معطيات للحس ، دون النظر إليها بوصفها مسلمات . فيظهرون أنها مجرد نوع من الإيمان السلبى الأعمى . وهى نظرة يمكن أن يظهروا بها ، إذا نظر إلى محتوياتها فقط ، ولا ينظر للعمليات التى حصلنا بها عليها . ولكن إذا ما فسرناها تفسيراصحيحايجب أن ننظر إليها باعتبارها معتقدات ، ثم المخاطرة المخاطرة ، والتسليم بها .

-٤-

نسمع من يؤكدون استقلال معتقداتهم عن إرادتهم . وقد يعبر أحدهم عن ذلك بقوله : « قد أحاول التغلب على الأهواء ولكن لا أستطيع القيام بأكثر من ذلك ، فمهما كان إعتقادى ، فإنه قام بتشكيل نفسه بداخلى : فأنقاد له وأراه ولا أستطيع حياله شيئا فليس لإرادتى أى

صلة بالموضوع . فأريد السير أو تناول الطعام ، ولكن لا أستطيع إرادة الاعتقاد ، مثلما لا أستطيع التحكم فى دورتى الدموية » .

ولكن أيعد ذلك قولاصحيحا؟ ، أيظل الإنسان سلبياتجاه الصراع الذى يحدث بداخله ؟ نعتقد أنه ليس سلبيا . فهذه المعتقدات التى آمن بها ، كانت نتيجة لنوع من الصراع بينه وبين العالم المحيط به . فأحيانا يحاول العالم زلزلة أفكاره ، وتوجيهها وجهة واحدة وأحيانا يحاول إرباك فكره وعقله ويشتته . ويغرقه فى إحساسات كثيرة لكن إذا كان إنسانانشيطا، فإنه يستطيع التحكم فى تيار تفكيره ، يكافح بشدة من أجل التحرر من ضيق الفكر ، وربما يحقق الانتصار ويصبح متحكما فى جوانب عديدة للفكر . ويكون لنفسه منهباخاصابه . ونعتقد أنه مسئول عن هذا النسق الفكرى ، ونتمسك بأن يحنو كل فرد حنوه .

والواقع أن دراسة مختصرة لطبيعة العملية المتضمنة ، فى مثل هذه الحالات ، تعد مسألة مهمة بالنسبة لمذهبنا ولذا سنرى كيف تعد نظريتنا عن العالم من الأمور العملية البحتة وتقدر حدود الفكر العادى ، والحاجة إلى معيار مثالى أعلى ، يمكن أن يخلصنا من الذاتية المرتبطة بالمسلمات . وبذا يسهم عملنا فى مسألة الأخلاق العملية ، وخصوصا مسألة أخلاقية الاعتقاد .

إن كل فرد منا يعرف على الأقل ، أن معارفنا المجردة ، تعتمد إلى حد كبير على نشاطنا العقلى الخاص . فلا تكون المعرفة مجرد إستقبال سلبى للوقائع أو للحقائق . ومن ثم لا يعتمد التعلم على الذاكرة وحدها . إذا إن الإنسان الذى يعتمد على ذاكراته فى معرفة الأشياء يشبه الببغاء ، أو إسفنجة هاملت تعود وتجف بعد عصرها . لا معرفة إذن بدون جهد نشط من قبل العقل الذى يقوم باستقبالها . والواقع أنه بمجرد تعرفنا على هذه القوة والقدرة على تعديل معرفتنا ، بنشاطنا الخاص ، تنتهى تلك التشبيهات القديمة للعقل ، بأنه مثل لوح الشمع ، أو الورقة البيضاء ، بل وتفقد هذه التشبيهات معناها تماما . وتصبح الحياة العقلية فى ضوء هذه الحقائق الجديدة ، ميدانا لنشاط مستمر ودائم . وتكتسب العمليات المعرفية الشائعة أهمية جديدة .

ويشارك نوعان من النشاط فى عملية تحصيل المعرفة . يتمثل الأول في عملية استقبال الانطباعات من الخارج ، كالإحساسات أو تقارير الحقيقة ، ويقوم الثانى بتعديل وتنظيم هذه الإنطباعات ويكون النشاط الاستقبالى فى جانب منه ، نشاطا ماديا أو طبيعيا مادام الفرد المستقبل للمعلومة يقوم باستخدام عينيه وأذنيه ، ولابد أن يكون مستيقظا ، ويكون فى جانبه الآخر مرتبطا بالعمليات الآلية للذاكرة . إذ تعد عملية الارتباط

بالتجاور أو الاقتران ، أو التعلم بالحفظ ، في أساسها عملية استقبالية ، بالرغم من أن هذه العملية الاستقبالية قد تتطلب نوعامن الجهد النشط من جانب المستقبل ، فحفظ الكلمات والعبارات كان دائمامسألة شاقة . ونعلم كلنا مقدار المعاناة التى كنا نشعر بها عند دراسة الجغرافيا والنحو ومشتقات اللغة اللاتينية . بيد أننا لن نتناول هذا النشاط الاستقبالى بالدراسة في هذا الموضع . حقيقة عملية الاستقبال ، وبقاء العقل فى حالة استسلام وتقبل ، وتوجيه العينين الوجهة الصحيحة . والاعتماد على حاسة السمع ، وتسجيل الملاحظات ، وحفظ كل ما يحتاج للحفظ ، كل ذلك يعد أمورأساسية للمعرفة ، إلا أنها ليس لها أى رد فعل مؤثر ، ولا تعدل صورة أو مادة معرفتك . كذلك ولأن معرفة كل فرد منا ترتبط برد فعله الخاص على ما يستقبله ، فإن النوع الثانى من النشاط العقلي قبل اهتمامنا فى الوقت الحاضر المتمثل فى تعديل وتنظيم ما يأتى لنا من الخارج ونظرا لأن كل العمليات العقلية ، والإكتشافات العملية والفلسفية ، والتأملات ، والنظريات ، والمذاهب ، بل وحتى الأحكام البسيطة والمعتقدات الشائعة ، والأفعال الخطية للإنتباه ، كل ذلك يتضمن مثل هذا التفاعل المستقل مع تلك المادة التى جاءت إلينا من الخارج ولابد لنا أن نفحص طبيعة هذا التفاعل أو رد الفعل .

تبين دراستنا للصور البسيطة من المعرفة ، أن الانطباعات الحسية تمدنا بالأفكار باستمرار . والحقيقة نادراما نجد بعض أفكارنا ، لا يكون قد جاء إلينا من الانطباعات الحسية بصورة مباشرة ، أو يكون قادراعلى البقاء بوصفه جزءامن تفكيرنا ، بدون تيار مستمر لبعض الانطباعات الحسية ، يظل متصلابه ، ويلاحظ أن أكثر العلميات الفكرية تجريدا، لا يمكن الاستمرار فيها بدون دعم من الانطباعات الحسية . ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن ، ما الذي يحول الانطباعات التى تأتى إلينا إلي أفكار ؟

يعد الانتباه ، بوصفه عملية عقلية نشطة ، المسئول عن تحويل الإنطباعات الحسية إلى أفكار . فالانطباع الحسى الذى لا ننتبه إليه ينساب فى الشعور مثل نفاذ يد الإنسان فى الماء ، لا يمنعها شئ أو يعلق بها ، فليس له تأثير ينكر ، ويظل غير معروف بل لا تستطيع أن تدرك نوعه ، لأن معرفتك لمثل هذا الانطباع العابر تحتاج إلى الإنتباه إليه . ولكن دعنا نفترض بعض الأمثلة المألوفة لدور الانتباه . إن أى مثال بسيط يمكن أن يوضح لنا ، كيف تكون مشاعرنا مليئة بإنطباعات حسية غير مدركة أو غير معروفة ، بسبب عدم الانتباه إليها ، وبالرغم من عدم معرفتنا لكيفية حدوث ذلك ، نلاحظ أنها تحتل جزءامن وعينا ، مادام أي نوع من أنواع الانتباه إليها فى أي لحظة ، يمكن أن يجعلها موضع رؤية عقلية واضحة . فمثلا عندما تنظر إلى ما ، حاول بدون تحريك مقلتى العين ، وبالانتباه فقط

لانطباعاتك البصرية ، أن تعدد ما يقع في ميدان رؤيتك ، وأن تحدد أين تقع حدود ميدان الرؤية الذى ننتبه إليه . والتجربة ليست تجربة سهلة ، لأن عينيك تميل إلى التطلع فى اتجاهات مختلفة ، وتتمردان على محاولة تثبيتهما . ولكن حاول تثبيتهما ولاحظ النتيجة . عندما يتجه انتباهك إلى ميدان الرؤية الاصطناعى ، حقيقة قد تشعر بغموض كل ما يحيط بمراكز الإنتباه ، ولكن سريعاما تكتشف ، أن هناك كثيرامن الانطباعات البصرية المختلفة ، التى توجد فى الميدان ، ولم تكن تستطيع تمييزها فى البداية . فتظهر الانطباعات الكثيرة المختلفة واحداتلو الآخر . ولكن عليك أن تلاحظ أنك تستطيع الانتباه لكل جزء أو إلى جزء من ميدان الرؤية في وقت بعينه . أما باقى ميدان الرؤية فيكون دائما فى ظلام دامس . فأنت تستقبل انطباعات طوال الوقت من كل نقاط ميدان الرؤية . ولكن كل تلك النقاط ، تكون مخفية تماما فى الظلام المنتشر حول النقطة ، التى تكون قد ركزت انتباهك عليها ، وانتقيتها من ميدان الرؤية . ويمكن محاولة نفس التجربة على حاسة السمع أو الاحساس السمعى ، عندما تكون جالساوسط مجموعة من الناس يتحدثون وسط غرفة كبيرة . فتصل حزمة من الأصوات إلى أذنيك ، فيتدخل الوعى ويجعلك تلتقط سلسلة أو أخرى من الأصوات ، حقيقة إنه فعل يتم بصورة تلقائية من قبل الطبيعة التحليلية لحاسة السمع ، ولكن ذلك لن يحدث أو يتم بدون جهد ملحوظ من الإنتباه . وعندما تتعلم لغة أجنبية ، وتجد فرصة التواجد بين أهلها أو بين من يتحدثون بها ، إنه سريعاما يأتى الوقت الذى تكتسب أنتك وعقلك المهارة التى تمكنك من متابعة أحاديث الناس وفهم مرادهم ، بدون تركيز الانتباه ، أو بقليل من الجهد من جانبك . ومع ذلك المرحلة ، تكون قادرابيساطة ، عبارات شائعة ، بدون أن انتباهك إليها أو تحاول فهمها . وهكذا تستطيع بتعديل طفيف للانتباه ، أن تحول لغة أجنبية من رطانة وكلام غير مفهوم إلى كلام مألوف واضح ، أو تعود وتفعل العكس ، تماما مثل ما يحدث بالنسبة لميدان الرؤية المحدد، تستطيع بالانتباه إلى موضوع ما ، أن تتركه إدراكا واضحا، وفى نفس الوقت تستطيع الجهل به تماما ، بمجرد التوقف عن الانتباه إليه .

وتثبت كل هذه الأمثلة المتعددة أولا: أن الانتباه يعدل المعرفة التى نحصل عليها في أي لحظة ، وثانيا : أن هذا التعديل قد يحدث بدون أى تغيير فى الانطباعات التى تأتى إلينا من الخارج فى أى لحظة . لذلك تتمثل المرحلة الأولى للحصول على المعرفة من

الانطباعات الحسية البحتة ، في عملية تعديل الحس بالانتباه . وهي عملية تنتمي كلية للجانب الذاتي ، أي لعقولنا الخاصة .

فما المقصود بالانتباه ؟ كيف يعدل الاحساس ؟ من الواضح أن الانتباه في الأمثلة السابقة ، كان مجرد قوة تزيد أو تقلل من شدة الانطباعات ، فهل هذا كل ما يفعله الانتباه ؟ الواقع أن هناك حالات كثيرة ، يؤثر فيها الانتباه مباشرة على الكيفية ، على الأقل بالنسبة لانطباعاتنا المركبة . وعادة ما يكون هذا التعديل المباشر مصحوبا بنوع من التبديل لحالتنا الإنفعالية . فمن الأمور المألوفة ، أننا عند سماعنا لسلسلة من الضربات المنتظمة ، مثل ضربات محرك آلة ما ، أو البندول ، أو صوت الساعة ودقاتها ، يكون لدينا ميل لتعديل الانطباعات ، بأن ندخل على تسلسلها إيقاعاأكثر انتظاما . فبالانتباه إليها ، ومن أجل استمتاعنا ، نزيد من شدة كل ضربة ثالثة أو رابعة عند سماعنا ، ونكون إيقاعا ، أو سلسلة ضربات قاسية ، تكون مستقلة تماما عن الانطباعات الفعلية الرتيبة . وسريعا ما يولد هذا الانتباه الذى بدأ بتعديل شدة الانطباعات ، تعديلا كيفيا ، فإذا ما تخيلت سماع الضربات المنتظمة على فترات محددة ، بتركيز انتباهى على كل ضربة رابعة ، فإن طبيعة السلسلة تتغير بالنسبة لى . فتصبح الانطباعات أقل رتابة ، وتولد ارتباطات جديدة وتبدو كما لو كانت هناك قوة تؤثر فيها فتزيد أو تقلل من ايقاعها . وربما تظهر فكرة ما ، فى العقل ، وتصر على ربط نفسها بايقاع الضربات . وربما أحس بشعور غامض ، بحركة إيقاعية تحدث فى الهواء ، أو بالسعادة أو الضيق لبعض الحركات الايقاعية المنتظمة التى يقوم بها كائن ما . لذلك يتغير الشعور تغيراكيفيا، فأشعر بمعرفة شئ ما ، لم ألاحظه فى الواقع الخارجى ، يزداد تأثير هذا التغير الكيفى للخبرة بالانتباه أو يصبح قيام الانتباه بالتغير الكيفى للتجربة أكثر تأثيرا، فى حالة قيامك باحضار ساعتين مختلفتين الدقات ، أو ساعة يد وساعة حائط ، وتقوم بسماعهما معا من مسافة قريبة ، وربما تقوم فى البداية باغلاق إحدى أذنيك لتفادى التشويش فى هذه الحالة تحاول بالانتباه ، فيبدل هذا الجهد أو تلك المحاولة إلي حد كبير الإنطباع النهائي الذى تشعر به من الصوت . فإذا كانت السلسلتين متوافقتين فى الإيقاع ، تستطيع أن تربط السلسلتين فى إيقاع واحد ، وعندئذ تشعر بإحساس مباشر ، كما لو كان هناك مصدر واحد لهذا الإيقاع المركب . ولكن إذا لم تتفق السلسلتان ، نشعر بإحساس غريب شاذ ، وإخفاق فى الربط بينهما ، وثمة حالة أخرى ، يتغير فيها الانتباه ، ولا تتغير شدة أى جزء منها فقط ، وهى تلك الحالة التى ظهرت

فى معمل التجارب النفسية ، التى وصفها «فونت» فى كتابة علم النفس الفسيولوجى » . ففي هذه الحالة ، يقوم الملاحظ بعمل شارة كهربية بمجرد إحساسه أو وعيه بانطباع معين ، فى الوقت الذى يتم فيه إطلاق الإشارة من قبل القائم بالتجربة فى زمن محدد . ويكون مصدر الإشارة إطلاق جرس ما ، أو إشارة كهربية ، ولتمييز لأسباب المختلفة لتأخر الإشارة ، يتم تعديل ظروف التجربة . ففى مجموعة من التجارب ، لا يعرف الفرد الملاحظ مسبقا، أكان يلاحظ ، ومضة من الضوء أم صوتا ، أم إحساسابالمس ، ولا يعرف أيضاشدة الإحساس ، أو وقت ظهوره ، ولكنه يعرف أن عليه ملاحظة واحد من الإحساسات الثلاثة . وينتظر وكله آذان صاغية . أنه فى هذه الحالة دائما يستغرق وقتاأطول لإصدار الإشارة ، عنه في حالة معرفته المسبقة بنوع وشدة الإحساس الذى يجب أن يلاحظه . فضلا عن أنه فى هذه الحالة يشعر بالقلق من الانتباه ، وينوع من الإثارة المصاحبة للإحساس المتوقع ، وهنا يؤثر الشعور بالجهد الذى يصاحب الإنتباه على طبيعة الانطباع المستقبل . كذلك يلاحظ فى كثير من هذه التجارب ، ظهور ظواهر ، لا تبين أن الإنتباه يتغير فقط فى إدراكنا لطول المدة الزمنية ، بل فى إدراكنا للتعاقب ، حتى إنه فى بعض الحالات ، قد يظهر الانطباع السابق انطباع آخر ، على أنه لاحق له فى الترتيب . بل وأحيانا يقوم الانتباه بالجمع بين مجموعتين من الانطباعات ، فيظهرا كما لو كان مصدرهما مصدراواحدا .

كان ذلك عرضا لتأثير الانتباه ، ولكن ما هو الانتباه ؟ نجيب ، بأنه من الواضح أنه عملية نشطة أو فاعلة . فعندما يتم تعديل الانطباعات بالانتباه ، فإن تعديلها يتم بقوة فاعلة أو بصورة نشطة ، وإذا ما تساءلت عن هذه القوة الفاعلة ، تكون الإجابة عن هذا التساؤل ، بأن الإنتباه فى أبسط صوره الأولية ، يعبر عن نفس النشاط الذى في أعقد صورة ، نسميه عادة بالإرادة ، فنحن ننتبه إلى شئ محدد بدلا من الآخر ، لأننا نريد ذلك ، وإرادتنا هنا هى الباعث الأولى للمعرفة . فأحيانايقودنا الانتباه إلى أن نخطىء . ولكن هذا الخطأ يكون فقط مصاحبا نتيجة نشاطنا المرغوب فقد نرغب فى التركيز على انطباع ما ، لضمه إلى معارفنا ، ولكن عند تحقيق رغبتنا ، نفعل أكثر مما نكون قد قصدنا تنفيذه ، فلا نحصل على مجرد إيضاح موضوع غامض ، بل نقوم بتعديل كيفية هذا الموضوع الذى قد أنتبهنا إليه . فمثلاأرغب فى ملاحظة سلسلة من الضربات ، وعند ملاحظاتها ، أجعل الضربة الثالثة أو الرابعة ، أقوى من الضربات الأخرى ، أبدل طول الفترة عند كل ضربة ثالثة أو رابعة فأجعلها أطول من الفواصل الزمنية بين الضربات الأخرى . وقد أقوم

بملاحظة سلسلة من الانطباعات البصرية ، فى نفس الوقت الذى استقبل فيه سلسلة من الانطباعات السمعية ، فإذا كان هناك نوع من التوافق بين هذين النوعين من الانطباعات ، فإنى لا أتردد في توحيد هذين النوعين فى سلسلة واحدة ، وأحاول نسبتها إلي مصدر واحد . وهكذا وفي حالات كثيرة ، يبدو الإ نتباه فيها وكأنه يقهر موضوعه فيضم إلى معارفنا شيئا أو موضوعا .

ونحن نعرف مدى انطباق ذلك القانون على موضوعات معرفية أخرى . فأحيانا نركز انتباهنا على موضوع جزئي معين ، نراه ضروريالنمو معرفتنا ، ومع ذلك يلاحظ أن هذا الانتباه إذا طالت مدته ، يؤثر فى حالتنا العقلية ، ويقلل من قدرتنا على إدراك العلاقات بين الذى ندرسه والأشياء الأخرى فى العالم . إن الانتباه الدائم الموضوع واحد ، يضيق عقولنا ، حتى نصل إلى المرحلة ، التى نفشل فيها فى إدراك الشئ الذى ننتبه إليه إدراكاكاملا. لذلك تمضي حياتنا فى تغير وانتقال مستمر ، من نظرة جزئية إلى أخرى ، ومن حكم إلى آخر . إذا قام الفرد بتغيير الكتاب ما يقرأه ، فإن مفهومه عن العالم كله يتعرض للتغيير . وإذا مارست نفس نمط التفكير الذى كان "كارليل" يتبعه وانتبهت إلى الأشياء من خلال أفكاره ، فسريعا يصبح العالم والوجود الذى كنت تفكر فيه في الماضي ، عندما كنت تتبع مفكراآخرا– غامضة أمامك ، إن نظرتك إلى الحقيقة ترتبط بهذا الوضع دائما . فصرف نظرك عن شئ ما إلى أشياء أخرى ، يجعلك تراها رؤية جديدة ولئن كان تبديل السلوك العقلى يسبب الإرتباك للفرد ، فإن رفض مثل هذه التبديلات ، والاستقرار والثبات على نمط واحد عند رؤية الأشياء ، يؤدى إلى مزيد من الغموض . فلا ترى إلا أشياء قليلة وسريعا ما يغلف الظلام تلك الأشياء التى لا يصلها النور الكافى . إن التغيير المستمر النظرة العقلية ( لا نقصد بالطبع التغيير المستمر للعقيدة ، أو للمذهب ، وإنما نقصد التبديل المستمر لإتجاه فكرنا ) يعد ضروريالصحة العقلية ، وإن كان هذا التغيير يتضمن على الأقل بعض التغيير فى إدراكنا للحقيقة .

وقبل أن نبدأ الحديث عن تأثير نشاطنا معرفتنا ، عندما يكون الانتباه مرتبطابالتعرف على الانطباعات ، نريد أن نصوغ القانون الذى يحكم عملية الانتباه إلي الانطباعات ، بعيداعن عملية التعرف ، ويظهر هذا القانون مؤسسا على التجربة ومستنتجا منها ، وفى منتهى البساطة والوضوح . يقول هذا القانون إن أى انتباه ، يميل أولا : إلى تقوية مجموعة الإنطباعات الجزئية التى يتجه إليها ، وثانيا : العمل على تعديل هذه الانطباعات بطريقة تجعل الانطباع النهائى المشتق منهم بسيطا قدر الإمكان ويمكن رد هاتين

الصيغتين للقانون إلى صيغة واحدة ، وهى أن الانتباه يميل دائماإلي أن يجعل شعورنا أكثر تحديداوأقل تعقيدا، بمعنى أقل تشتتا وأكثر وحدة مادام يهتم بالتركيز على موضوع واحد أو موضوعات قليلة ، ويساعد على حمايتها من الموضوعات الأخرى . ويجعل الانطباعات أقل تشتتاوأكثر اتحادا، تماماًمثلما يجعل الانتباه الدقات الصادرة عن الساعة أو الآلة ضربات منتظمة ، أو وكذلك يمكن رد سلسلتين متوازيتين من الانطباعات إلي سلسلة واحدة بالربط بينهما و إذا كانت الانطباعات معقدة بصورة تعيق جهود الإنتباه لتبسيطها وتوضيحها ، فإن النتيجة الحتمية هى الشعور بالخلط والتشويش الذى قد يصل فى حالة زيادته إلى الشعور بالألم .

ويعد هذا القانون القائل بأن وعينا يتجه دائماًلتقليل التعقيد وزيادة التحديد ، ذا أهمية كبرى بالنسبة لمعرفتنا إذ يصبح لدينا لا نستطيع تجاوزه . وهو أن أي شئ قد نعرفه ، معتقدات أو آراء ، يرجع إلى انتباهنا ، أي إن الإنتباه هو ما يجعل كل معارفنا ومعتقداتنا أمورا ممكنة والقوانين المتعلقة بهذا الإنتباه ، هى التى تحدد ما نستطيع معرفته وما يمكن أن نعتقد فيه وإذا كانت الأشياء تحوى تعقيدات كثيرة ، بحيث لا تمكن قوانا المحدودة للانتباه من حل تعقيداتها ، فإننا فى تلك الحالة ، نميل بقوة للإعتقاد بأن هذه الأشياء تبدو في الواقع أبسط مما تبدو . لأن أفكارنا عنها ، تتجه وباستمرار ، لأن تصبح بسيطة ومحددة قدر الإمكان .

ضع إنسانا وسط مجموعة من الظواهر تعمها الفوضي الكاملة ، كأن تكون مجموعة من الأصوات والمناظر والمشاعر المختلطة ، فإذا أراد هذا الانسان أن يستمر فى وجوده ، ولا يفقد صوابه ، فلابد أن يجد انتباهه طريقة لوضع نوع من النظام الإيقاعى ، الذى سو به الأشياء التى حوله لدرجة أنه قد يتصور ، أن قد اكتشف قانونا ما لتعاقب ياء فى هذا العالم الفوضوى الجديد . ولذا ، نجد أنفسنا واثقين من وجود قانون يط للطبيعة ، يجب علينا أن نتذكر أن جانبا كبيرامن هذه البساطة التى نتخيلها ، لا يعود ى تلك الحالة للطبيعة ذاتها ، وإنما التحيز المتأصل فى عقولنا للاطراد والبساطة . إن جانبا كبيرامن فكرنا ، يحدد بقانون الجهد الأقل ، كالذى يظهر واضحافي نشاطنا الأنتباهى .

ولا يعد الانتباه المؤثر الوحيد فى عملية تحويل الانطباعات الحسية إلي معرفة ، فلا يعمل الانتباه وحده أبدا ، بل يكون مصحوبا بعملية التعرف على الحاضر ، كما لو كان

مألوفا بصورة ما وبعملية بناء ما ليس حاضرافي مجموعة من الأفكار الحاضرة . ولابد أن نلقى نظرة سريعة على هاتين العمليتين .

يوجد التعرف فى كل أنواع المعرفة . ولا يعنى التعرف دائماتشابه شئ محدد يتم تذكره من خبرة ماضية مع شئ حاضر . فالمسألة على العكس ، فالتعرف عبارة عن إحساس بالألفة مع شئ حاضر الآن ، ومصحوب بتطبيق محمول معين على هذا الشئ الحاضر . فأستطيع التعرف على حصان مثلا، أو نجمة أو صديق ، أو مقطوعة موسيقية ، عندما أشعر بنوع من الألفة مع الانطباع الصادر عن الموضوع المتعرف عليه وقد أنسبُ إليه صفة ما ، فأقول مثلاهذا صديقى ، أو النجم الشمالى ، أو قاموس ويستر أو حصان سميث . أو ربما عند التعرف على موضوع ما لا أتعرف إلا على صفة من صفاته ، أو علاقة من علاقاته بالموضوعات الأخرى . فأقول عندئذ ، إنه أكبر أو أصغر ، طيب أو شرير ، مساو أو غير مساو لشئ آخر ، وهكذا . ويتضمن التعرف في كل هذه الحالات ، نوعامن رد الفعل من جانب العقل على الانطباعات الخارجية ، أو التفاعل معها . فلا يوجد التعرف منفصلا عن الإنتباه ، وذلك بالرغم من أن الانتباه ربما يحدث بدون التعرف . فيكمل التعرف ما بدأه الانتباه ، فالفرد المنتبه يريد أن يعرف ، بينما من يقوم بعملية التعرف ، يكون عارفابالفعل أو يعتقد أنه عارف . يتضمن التعرف مساعده الانتباه . بينما الانتباه بدون التعرف ، يتضمن الاحساس بالتعجب والفضول ، والحيرة ، وربما بالرعب . السؤال الآن ، ما هو قانون عملية التعرف هذه ؟ هل تؤثر العملية على الانطباعات نفسها التى قد تشكل أساساللتعرف ؟ الإجابة هى ، أنه من الواضح جداأن التعرف يؤثر في الانطباعات . إن النشاط التعرفى يتضمن تغيير معطيات الحس ، تقريبافى كل حالة من حالات التعرف . ويحدث هذا التغيير بطريقتين :

١- فى التعرف نقوم بإكمال المعطيات بتذكر المعطيات السابقة ، وبذلك يبدو لنا أننا نلاحظ دائماأكثر مما يكون ماثلاأمامنا ، أو معطى لنا من الحواس . ولذلك عند القراءة مثلانقرأ أكثر مما نلاحظه بالفعل ، ونعتقد رؤيتنا الكلمات ، بالرغم من عدم رؤيتنا لها ( فى حالة الأخطاء المطبعية مثلا) أو رؤية أجزاء منها أو بعض حروفها فقط . كذلك مثلاعند سماعنا لمتحدث يتحدث وسط خليط من الأصوات ، نلاحظ أننا نقوم من جانبنا

بإكمال كلماته أو عباراته ، فيظهر لنا أننا نسمع كل ما يقوله ، بينما في الحقيقة لا نسمع إلا أجزاءامن حديثه . أو عندما نردد لأنفسنا بعض الأصوات ، فإننا نستدعى لأنفسنا مقطوعة موسيقية نكون قد سبق أن سمعناها من قبل . وأحيانا فى الظلام نتعرف على وجود فرد ما ، بينما لا يكون ما نراه إلا معطفامعلقاهناك ، بسبب كل ما نشعر به من انطباعات . في كل هذه الحالات ، يغير النشاط التعرفى معطيات الحس بأن يضيف إليها ما يساعد على تصوير المصدر الذى جاءت منه .

٢ – فى التعرف تتغير صفات وكيفيات الانطباعات الحسية تبعا للطريقة التى نتعرف بها على موضوعاتها. فألوان المساحات الشاسعة تكون مهملة من جانبنا ولا قيمة لألوانها ، حينما نكون في حالة تعرف على الموضوعات الكائنة بها . انظر من تحت النراع ، وبرأس مقلوبة ، فتظهر لك الألوان زاهية بصورة غير مألوفة . لأنك فى وضع مختلف ، لا تهتم برؤية الموضوعات ، وتنبه فقط للألوان عندما تخطىء وترى مجموعة من أوراق الشجر الذابلة فى ركن مظلم من الحديقة ، على أنها حيوان صغير ، فذلك لأنك تتصور هذه الأوراق وقد أكسبت اللون المألوف للحيوان الصغير . وهناك حقائق كثيرة تم تسجيلها من قبل علماء النفس والفنانين ، ويمكن لأي فرد منا ملاحظتها ، فعملية فصل الإحساس عن التغييرات التى يقوم بها التعرف عملية ليست سهلة على الأطلاق .

ويلاحظ فى هذين النمطين للتغيير وجود قانون ما ، يشبه إلى حد كبير القانون السابق ذكره ، فالتغييرات التى تحدث لمعطيات الحس في لحظة التعرف ، تغييرات فى اتجاه تحقيق البساطة والتحديد للشعور . فيشبه الحاضر الماضى ، ويصاغ الجديد ليبدو مألوفا قدر الإمكان ، ففى اللحظات الأولى للشعور بالدهشة أو الخوف من السهل رؤية رد فعل العقل تجاه الانطباعات الجديدة ، في كلماتنا وأفكارنا . فعندما التفت ماكبث إلي المائدة ورأى شبح بانكو جالسافى مكانه فى كرسى الملك ، لم تكن عبارة « اذهب وفارق بصرى » هى العبارة التى استقبل بها ظهور الشبح للمرة الثانية أو « عبارة » من منكم قد فعل هذا ؟ » هى التى قالها بمجرد إستعادته لرباطة جأشه . وإنما كان أول رد فعل من جانبه تجاه هذا المنظر المرعب هو قوله « إن المائدة مكتملة » وعندما قالوا له ، : إنه مازال هناك مكان محجوزك ، أصر قائلا« أين ؟ » دائما فلقد كانت الغريزة الأدبية لشكسبير فى هذا المشهد ، دقيقة إلى حد كبير ، إننا نسعى دائمالأن نجعل الجديد مألوفا، حتى وإن كان غريبا عنا تماما . وكما نقول دائما، إننا نحتاج لفترة من الوقت حتي ندرك التغيير

الكبير فى أى شئ ، وبالرغم من أن التعرف دائماما يتم تعديله من قبل الإهتمام ، الذي قد نوجهه للأشياء فى أي لحظة ، إلا أننا عند الحديث عن الاهتمام ، نكون قد انتقلنا إلي النمط الثالث من التغيير الذى تمارسه عقولنا ، لتحدد لنا مايجب أن نعرفه .

إننا في كل لحظة من لحظات حياتنا ، لا نستقبل أو ننبه أو نتعرف فقط ، وإنما التغيير نقوم بالبناء . إذ نقوم ببناء أفكارنا عن الماضى والمستقبل وعن العالم الواقعى من الانطباعات التى نستقبلها في كل لحظة ، أو من لحظة لأخرى . فالانطباعات تأتى لنا جامدة لا حياة فيها ، ونقوم بجهدنا بتحويلها إلى رموز لعالم واقعى . لذلك نستجيب دائمابنوع من رد الفعل تجاه ما يعطى لنا ، ولا نقوم بتعديله فقط ، بل ونكسبه القيمة أو الأهمية التى قد تنسب إليه ، أو قد تصبح صفة ثابتة فيه . والحديث عن الصور المختلفة والمقصورة التى قد يتخذها رد الفعل هذا ، لا نستطيع عرضها عرضاوافيا. لضيق المساحة المتاحة لنا ، ولكن نستطيع عرض نمط أو اثنين من أنماط رد فعل العقل تجاه معطيات الحس في عالم الحياة العقلية .

١ – لا يمكن وجود الذاكرة المحددة ، إلا من خلال عملية البناء النشط لمعطيات الشعور فلا يأتى شئ ما ، مؤكداومعلنانفسه ، بأنه يشكل جزءامن خبراتنا السابقة . وعندما نعرف شيئا ما من الماضى ، أو على أنه متنمي إلى الماضى ، فإننا ندركه من تركيز انتباهنا ، فبدون هذا التدخل الفعال والنشط من جانب عقولنا ، لأصبح كل شىء كأن لم يكن ، بل مجرد لحظات حياتية عابرة من لحظة إلى لحظة .

٢ – لا يمكن وجود اعتقاد محدد فى الواقع الخارجى ، إلا من الإضافة النشطة التي تضيفها عقولنا إلى الانطباعات الفعلية التي تعطى لنا . فلا تقدم الانطباعات الحسية وحدها أي علم واقعى لنا . فما يوجد خارجنا لا يمكن أن يصبح فى نفس الوقت داخلنا ولكن نستطيع مما يكون لدينا بالفعل ، أن ننشىء فكرة عن عالم خارجى . فإن كان مثل هذا الإعتقاد يحتاج إلي تبرير أعلى ، مثل كل معتقداتنا فإنه بشكل عام فعل من أفعالنا النشطة .

٣ – إن كل الأفكار المجردة ، والحقائق العامة ، والقوانين الضرورية المعروفة ، والمذاهب الفكرية المقبولة ، تحدث بنفس الطريقة ، إذ يتم بناؤها من عملية نشطة تحدث بداخلنا . فإذا ما تغيرت أنماط نشاطنا العقلى تغيرت كل تصوراتنا عن الكون تغيرا جذريا.

٤ – ويعبر هذا النشاط البنائي الذي ندخله على الانطباعات الحسية ، عن إهتمامات أساسية معينة ، تهتم بها الذات الإنسانية فى الواقع الذى تحيا فيه . فنحن نريد عالماطبيعة معينة ، لذا نحاول بصورة مستمرة من معطيات الحس بناء هذا العالم فإذا كنا نميل إلى الإطراد والضرورة والبساطة فى العالم ، فإننا نستغل باستمرار معطيات الحس من أجل بناء مفهوم العالم المتصف بالاطراد والضرورة والبساطة . ولئن كان حقاأن معرفتنا عن العالم تتحدد فى ضوء ما هو معطى لنا من قبل الحواس . فإنه يعد حقاإيضاأن الفكرة التى تكونها عن العالم تتحدد أيضابنشاطنا وبقيامنا بربط وإكمال وتوقع الخبرة الحسية . وبذلك تكون كل معرفة فى حقيقتها عبارة عن رد فعل أو استجابة وخلق . إن أقل أنواع المعرفة قيمة ، تكون بمعنى ما ، من إنتاج الإنسان العارف بها . ففيها يعبر عن خلقه وقوة إنتباهه ، ومهارته فى التعرف واهتمامه بالواقع وقدرة الخلق ، وفى الحقيقة تكون المعرفة الدقيقة واضحة وضوحاكاملافى تلك الحالات التى نصنع فيها بأنفسنا ما نعرفه . وبهذه الطريقة وحدها تكون المعرفة الرياضية ممكنة ، فالأفكار الرياضية كلها منتجات الخيال البنائى وهكذا يكون الوضع فى كل جوانب الفكر الأخرى . فأنت تعرف ما يقوم عقلك بإنتاجه ، وعلى ذلك علينا أن نتذكر أننا نعد مسئولين أخلاقيا عن كل ما نقوم بإنتاجه من معارف ، ولذا فعند مناقشة طبيعة المعرفة ، نجد أنفسنا نمر بميدان الأخلاق .

ولتلخيص كل ما سبق فى كلمات قليلة ، نقول إنه مادامت العمليات الداخلية النشطة بتعديل وبناء أفكارنا ، ومادام اهتمامنا فيما نريد أن نجده ، يلعب دوراكبيرافى تحديد ما نجده ، ومادمنا نستطيع أن نعتبر أنفسنا مجرد آلات تسجيل ، فإن ذلك يفرض علينا أن نختار جيداالنهج نفحص به خبرتنا . إن كل فرد منا من المؤكد أن لديه تحيزا ما ، وذلك ببساطة ، لأنه لا يستقبل الخبرة إستقبالا سلبيا فقط ، وإنما يقوم هو نفسه بصنع الخبرة ، ولذا يكون هناك سؤال ضرورى يواجه كل باحث عن الحقيقة ، وهو بأى معنى وإلى أى درجة ، وبأى باعث ، ولأى غاية ، أكون أو يجب أن أكون متحيزا؟ ، فإن كان معظمنا يحصل على أحكامه المسبقة من الآخرين ، فذلك قمة الجبن . إننا مسئولون عن عقيدتنا ، ويجب أن نبنيها بالعمل والجهد الشاق . لذلك يصبح السؤال المهم ، هو

من أجل أي شئ تعمل ؟ ، لا فائدة من الإجابة ، « بأنك تسجل فقط ما تجده في العالم ، ولست مسئولا عما تجده من الوقائع » إن الإجابة الحقة هي « أنك لست مجرد مسجل أحداث بل إنسان . إن ما تسجله لم يكن أبدا مجرد ملاحظات أو تقارير بسيطة ، فأفكارك تحول الواقع دائما ، ولم تكن أبدا مجرد نسخ منه » . ولذلك فإنت مسئول عن نشاطك التمويلي مثلما تكون مسئولا عن مهارة النسخ .

- ٥ -

إذن فالمسألة لا تتعلق بوجود المسلمات في عقولنا ، وإنما المسألة تكمن في أنه بدون هذه المسلمات ، تصبح الحياة العملية والنتائج العامه النظرية ، من أبسط الانطباعات إلى أكثر المعتقدات النظرية قيمة ، مستحيلة ، وذلك ما يجعل الإيمان الإيجابي موضوعا ملحا للبحث الفلسفي . إن التفكير المتسرع يجعل المسلمة تبدو وكأنها نوع من الإيمان الأعمى . فالإنسان العادي صاحب التأمل الناقص أو المحدود ، لا يرى أنه يؤمن بكل هذه الأشياء بنوع من المغامرة أو ، وإنما يؤمن بأنه يثق ثقة عمياء ، وليس هناك مجال للمخاطرة على الإطلاق . أو يمكن القول ، بأن الإنسان الطبيعي يخاف فحص أسس أفكاره ، لأنه لا يريد اكتشاف مخاطرة ما هناك . وهكذا نحيا حياة الخداع مع أفكارنا . فإذا كان هناك أساس أعمق لأفكارنا ، يتضمن ما هو أكثر من المخاطرة فواجبنا البحث عنه قدر استطاعتنا . ولكن إن لم يكن لدينا ما هو أفضل من الإيمان الإيجابي فدعنا نكتشف الواقع ، ونرى بوضوح ، لماذا يستحق منا أن نسلك بهذه الطريقة ؟ .

وعند الحديث بصورة تفصيلية عن مسلمات العلم المتطور . يلاحظ أن كل المناقشات التي تناولت دراسة أسس المعرفة المادية بكل أنواعها ، قد انتهت إلى نتيجة مؤداها ، أنه إذا كان من المستحيل إقامة العلم بدون افتراضات ، فإنه من غير المجدي أيضا محاولة البرهنة على هذه الفروض بالتجربة وحدها . لم ينجح أحد في تحقيق ذلك ، وكان الفرق الوحيد بين المفكرين هو أن بعضهم يعتقد أن من الضروري أن نبحث عن أساس مفارق أو ، بينما يؤكد بعضهم ، أن الأساس المفارق مستحيل ، ولن يكون كافيا ، تماما مثل الأساس

التجزيبى، وبالتالى نستطيع فقط أن نلجأ إلى صيغة التهديد ، فنقول إن لم تضع هذه الافتراضات ، فإنك تحيد عن مسار العلم ، وتفقد روحه . كذلك اختلفت الآراء بالنسبة للصورة الصحيحة التى يجب أن تكون عليها مثل هذه الفروض فى البحث العلمى .

بالاضافة إلى هذه المسلمات التى اكتشفنا ملازمتها وتحديها لكل أنواع الفكر ، يضيف العلم مسلمة خاصة به . ولقد تم تعريف هذه المسلمة من قبل الأستاذ « أفينارس » فى مقالته المشهورة عن «فلسفة التفكير فى العالم » . إذ يعتبرها نتاج القانون العام للاقتصاد ، الذى يحكم كل الأعمال العقلية . وهى أن عالم الظواهر ، يدرك دائما وفى كل فى أبسط صورة ، والواقع الذى نوافق عليه دائما هو الذى يمثل أبسط وصف الظواهر المعروفة لنا . والتعبير عن وجهة النظر هذه بطريقتنا ، يمكن القول : إن العالم من وجهة نظر العلم ، ينظر له بوصفه كلا متحدا كاملا ، والذى إذا ما أدرك إدراكا كاملا ، يشبع رغبتنا العقلية العليا ، لمفهوم الاستمرارية والاطراد فى هذا العالم . لذلك كان مفهوم « المعادلة الكلية » الذى ورد فى الفصل السابق ، مفهوما يعبر عن المثل الأعلى للعلم . إن العلم لا يمكن أن يظل علما ، إذا كان الفكر يتصور العالم ناقصا وأقل انسجاما أو وحدة ، بل ولهذا السبب نفسه ، يفترض العلم أن هذا النظام الكامل لابد أن يكون متحققا فى العالم . ولا يعنى ذلك أن هذا النظام غير متحقق من الناحية العملية وأنه مجرد مثل أعلى ضرورى نسعى إليه ، وإنما يجب علينا أن نفترض أن هذا النظام حاضر بالفعل فى الأشياء ، وبصورة مستقلة عن فكرنا عنه . إن هذه المسلمة تمد فكرنا العلمى بالحياة ، وبدونها تعد مسألة البحث عن نظام لا نحتاج إلى وجوده ، مسرحية لا معنى لها .

والواقع أن هذا النظام المفترض إذا تحقق فسوف يعنى بالنسبة لنا بساطة نسبية واقتصادا للمفهوم . ويتم إدراك الظواهر التى لا حصر لها بوصفها تجميعا للوقائع الكثيرة بأقل جهد عقلى ، وبالتالى نستطيع أن نفترض أيضا أن العالم يحب الاقتصاد مثلنا تماما .

ولتوضيح ذلك نضرب مثلا بعلم الميكانيكا . حيث عرّف أحد كبار رواد هذا العلم ، بأنه الذى يقدم أبسط وصف ممكن للحركات فى العالم . فإذا قبلنا هذا التفسير للميكانيكا ،

فإننا سريعا ما نصاب بالحيرة ، بسبب أن معظم النظريات الميكانيكية تضع فروضا حول القوى التى تعمل فى العالم ، وتتنبأ كلها بالوقائع المستقبلية أو التى قد تحدث . ولكن القوى لا تشكل جزءا من التجربة ولا يتم التعرف عليها من مجرد وصف الحركة . والمستقبل لم يتحقق بعد ، حتى يمكن وصفه . فكيف يتفق كل ذلك مع التعريف الذى وضعه هذا العالم الكبير ؟ لأنه بالنسبة للذين يفترضون القوى بتفسير حركات معينة ، يفترضون فقط هذه القوى التى تفسر مباشرة ، بأبسط وصف ممكن ، ولا تفسر أى بوصف عشوائى للحركات المعطاة فى الخبره . ولكون أى حركة دائما ما تكون نسبية وليست مطلقة ، نستطيع أن نفترض أى نقطة فى العالم نقطة أساسية ، ينظر إليها بوصفها ثابتة ، وبذلك ونستطيع الحصول على عدد لا يحصى من الأوصاف لأى حركات معطاه . وتستطيع تحريك أى موضوع في العالم بأى سرعة نريدها ، أو أى اتجاه نرغب فيه بأن نقطة الإسناد التى تختارها لتفسير أو وصف حركته . ولكن لا تكون كل هذه التفسيرات الممكنة مفيدة بدرجة واحدة لكل غايات العلم وأهدافه ، وانما يكون هناك تفسير أو وصف واحد هو الأبسط ، أو التفسير الأبسط لكل حركات النظام موضوع الدراسة ، وهذا هو ما نعتبره معبرا عن الحقيقة الطبيعية الفعلية لهذا الموضوع . إن افتراض بعض القوى ، التى تصف لنا أبسط أنظمة الحركة ، هو ما يحقق أغراضنا . ونقول بأن هذه القوى هى القوى الحقيقية المؤثرة فى العمل . ولكننا مازلنا نعلم بأن القوى المفترضة ، تعبر بصورة أخرى عن واقعة أن هذا التفسير يعد الأبسط . فهل هذا فقط ما يفترضه العلم بالنسبة للحركات التى يلاحظها ؟ الواقع أن العلم يفترض فرضا آخرا وبالتحديد ، بأن « إذا لم يتأثر نظام الحركات الملاحظة ، بأى عوامل خارجية ، فإنه يظل هكذا فى المستقبل » ، « أى أن الوصف الأبسط لحركات مجموعة من الاجسام المرتبطة بنظام واحد ، والمستقلة عن التأثر بأى أجسام أخرى من خارج هذا النظام ينطبق على كل حالات النظام المستقبلية فى جميع الأحوال » . والواقع أن العلم الميكانيكى يحتاج إلى هذا الافتراض قبل المغامرة بالتنبؤ بأى شئ آخر(١) غير مجرد وصف الحركات الماضية والحاضرة . وما

---

(١) Professor Clifford in his essay on theoires of the physical forces in his lectures and essays , vol . I . , P.109 599 . , « شرع في رد هذه المسلمة إلى مسلمة الاستمرارية الأعم والناتج الفلسفي واحد

ذلك إلا الفرض القائل باطراد الطبيعة فى صورته الميكانيكى فالوصف الكامل لما هو حاضر فى العالم . قد يكشف كل مستقبل العالم .

والآن ماذا تقدم هذه المسلمة لفكرنا ؟ ما الناتج الفلسفى لها ؟ إنها تبين لفكرنا مطالبة الطبيعة بأن تشبع رغبتناالفكرية ، فى الوحدة المطلقة والبساطة ، ولا يستطيع العلم الميكانيكى أن يستمر بدون هذه المسلمة ، مثله مثل أى علم آخر .

إن الموضوع الذى عرضناه الآن معروف لدى كل المفكرين المحدثين . وكل ما هنالك أننا نضيف اعتقادنا ، بأن النظرة السابقة التى تم عرضها ، ما تزال صحيحة . وسواء كان هناك أساس عميق لم يكن ، فمن المؤكد أن العلم يضع المسلمة ولا يبحث لها عن أساس . فالمسألة بالنسبة للعلم مجرد نوع من الإيمان .

ولا يكون هذا الايمان مجرد إيمان أعمى ، بل مسلمة ، لأننا يجب أن نسلم ، بل أنه يستحق المخاطرة ، فإذا ما نظرنا إلى الأيمان الدينى على أنه ليس مجرد عقيدة جامدة نسلم بها ، وعبارة عن مسلمة إيجابية ، فاين يكمن الخلاف بينه وبين الإيمان العلمى ؟ . إنه خلف كل المعتقدات التى لم نستطع البرهنة عليها فى الفصل السابق ، يكمن التصميم على إيجاد عنصر ما من عناصر الوجود ، يكون ذا قيمة لا متناهية أو مطلقة . إذ لابد أن يكون العالم متسقا مع مفهومنا عن الخيرية المطلقة . ولتحقيق هذه الغاية ، لابد أن يكون الشر الجزئى فى حقيقته العميقة خيرا كليا ، بالرغم من عدم قدرتنا على إدراك كيف يتحقق ذلك . ولذلك فإنه إذا لم ننجح فى بحثنا بين قوى العالم فى الحصول على دليل أو برهان على كل ذلك ، فليس هناك ما يمنع على الأقل من الاقتراب من هذا الوجود الأزلى بمثل هذه المسلمات ، ونقول « بالرغم من عدم كشفك لنا عن شئ فإننا نؤمن ونعتقد في خيريتك » . حينئذ فقط يكون من الممكن أن يكون ديننا هو الصورة العليا لسكوكنا ذاته ، وهو تصميمنا على أن نجعل العالم خيرا لأنفسنا ، بالرغم من كل الشرورالبادية فيه ومثلما لم ينزعج العلم برؤية الفوضى فى العالم ، يجب ألا يهتم إيماننا الدينى برؤية الشر فى العالم . ونحارب هذا الشر ، ونحن على ثقة بأن الوجود الأعلى ليس متناقضا معنا ، ويتفق مع أغراضنا ، تماما مثلما نحاول أن ندرك العالم ، ونحن على قناعة بوجود الأعلى المناظر والمكافئ لفكرنا الخاص أو لعقولنا . وفى كلا الحالتين نتحمل المخاطرة لأنها تمثل أعلى

صور النشاط . ومثلما يساعد إيمان العلم على معقولية الحياة ، كذلك يساعد الإيمان الديني على خيرية الحياة ، بالإصرار على أن ينسجم المثل الأعلى لحياتنا الأخلاقية ، ينسجم مع العالم بوصفه معروفا مطلقا .

ولكي نزيد هذا التماثل وضوحا ، نقول : إن العلم يفترض صحة الوصف المقدم للعالم ، إذا استطاع هذا الوصف ، أن يضم كل الظواهر المعطاة وتحقيق أكبر قدر من البساطة ، بينما يفترض الدين صحة الوصف المقدم عن العالم ، إذا أمكن لهذا الوصف ، أن يثير الحماس الأخلاقي ويشبع ويحقق أعلى المطالب الأخلاقية . أو المثل الأخلاقية العليا .

ولقد قيل كثيرا بمثل هذا التماثل ، ولكن لم تكن واضحا بصورة كافية ، مسألة ربط الاقتراح العملي إذ إنه ما تخلى الفرد عن أحد هذين النوعين من الإيمان ، فإن عليه أن يتخلي عن الآخر . فإن كان هناك من يشك في مسألة المسلمات الدينية ، فله الحق في التخلي عنها ورفضها جميعا ، ولكن إذا ما فعل ذلك ، وتخلي عنها ، فلماذا لا يتخلى عن المسلمات العلمية ، وعن اليقين القائم عليها ، بأن العالم يجب أن يكون معقولا ؟ ومادامت مسألة إدراك جدران غرفته يحوي المسلمات ، ويعتمد عليها ، فدعه يتخلى عن هذه المسلمات أيضا ، ويحيا في فوضي الحس والواقع ليس هناك ما يمنع قيامه بذلك ، إلا إذا وجد أن هناك أساسا عميقا لمسلماته . إن ما لدينا هنا ليس مجرد عقائد ثابتة نحاول الدفاع عنها فإذا لم يكن لدى الفرد الشجاعة لبناء المسلمات فعليه أن يرفضها ، ولكن عليه أن يرفضها جميعا . حقيقة إن المسلمة الدينية لا تخص مسلمات دينية معينة وخاصة ، ويستطيع أن يرفض المسلمات الجزئية منها ، ويحتفظ بالمسلمة الأساسية فقط ولكن إذا ما رفض المسلمة الدينية الأساسية ، القائلة بأن الخير الكلي يكمن بصورة ما في قلب الأشياء ، فإن عليه أن يتوقف عن الإيمان بمسلمة العلم الأساسية ، القائلة « بأن العقل الكلي المحب للنظام يشكل بصورة ما حقيقة الأشياء » فرفض كليهما يعني أنه ليس لديه الشجاعة على أن يحيا حياة أخلاقية عاقلة .

لقد كان ذلك المسلمات . ومع ذلك مازلنا نرغب في أنه إذا استطعنا البحث عن نهج أو

طريق أفضل . فإن أمكن وجب تأكيد هذه المسلمات والحاقها بأفكار أعلى ، واشراكها فى تحقيق نتائج أعلى منها . لقد كان النهج الشكى الذى تم اتباعه فى الفصل السابق السبب فى البعد عن المناهج الزائفة وغير المقنعة عند تأسيس الإيمان الدينى ، فلقد رأينا مقدار الشك النظرى ، بسبب المناهج الدينية الدفاعية العادية ، وفي هذا الفصل ، رأينا كيف أن المسلمات ، تستحق المخاطرة والأخذ بها فى الحياة العملية وأنها تعد الأساس الحقيقى لكل حياتنا . وعلينا بعد ذلك أن نسعى للبحث تحت هذه الأسس ، عن ذلك اليقين النظرى الذى تحتاجه هذه المسلمات فإذا ما أستطعنا الحصول عليه ، كان للعمل الذى قمنا به قيمته ، التى استحقت بذل الجهد الشاق من أجلها . وأتقننا منهجنا الشكى من المناهج العقيمة والعقائد البالية . وتم تطهير إيماننا بارجاعه إلى مجموعة معينة من المسلمات البسيطة ، التى لا تطابق العقائد التقليدية القديمة . وإن كانت تلك العقائد تحاول التعبير عنها . وأخيرا يصبح كل من شكنا وإيماننا ، عنصرين من عناصر بصيرة دينية أكثر وضوحا .

إن الواقع الخارجى الذى حاولنا البحث فى ظلماته عن النور دون جدوى تحوّل وغير من نفسه . فلم يعد واقعا ميتا لا حياة فيه ، أو خارجيا منفصلا عنا ، وإنما بات واقعنا وحياتنا . لقد كان عالم الشك فى الفصل السابق ، لأننا تصورناه جامدا ومستقلا عنا . والآن وكما رأينا بعد اعتباره تعبيرا عن مسلمات ، كيف أصبح مرنا وقابلا للتشكيل ، ومثاليا ، ولكن أليس من الواضح ، أن ما حققه من مرونة أفقده كيانه وسلطانه . أليست مسألة الافترضات فى الخلاء العارى من المادة مسألة خطيرة ؟ ألا تعد مسألة التفكير فيه ، نوعا من النشاط غير المجدى والأجوف ؟ ، حقيقة لابد أن نتحلى بالشجاعة ولكن ألا يعد الدين شيئا أكثر من مجرد الشجاعة ؟ يجب أن يكون لدينا حقيقة أزلية نعتمد عليها ، وليس فقط مجرد مسلمة من مسلماتنا . أنستطيع الحصول على مثل ذلك العون ؟ ألا يمكن أن تكون هناك علاقة بين حياتنا ، وتلك الحقيقة الأزلية ، ولا تكون الحقيقة فى مثل تلك العلاقة مجرد نتاج متعسف لمسلماتنا الذاتية أو مجرد وجود خارجى جامد مثلما كان وجود عالم الشك ؟ . مازال علينا أن نبحث .

## الفصل العاشر

# المثـــــالية

« من أجل رؤية كل السماء لابد من رؤية الله »

"أرسطو ، يتحدث عن أكسنوفان"

مازلنا نبحث عن الأبدى ، ولا يوجد أمامنا إلا المسلمات ، ولن نحقق شيئا بدونها ولكن أنستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد منها ؟ ، ألا يوجد طريق آخر يقودنا إلى قلب الأشياء ؟ فى الواقع ظهر الكثير من الطرق المقترحة . وكان مسعى الجهود الدينية المؤدى إلى مثل هذه الطرق ، يمثل العمل الأساسى للفلسفة المثالية فى الماضى . فدعنا نرى النتائج التى قدمتها لنا هذه الفلسفة .

– ١ –

تقول الفلسفة المثالية : إن عالم الوقائع الجامدة أو الميتة ، يعد وهما ، والحياة الروحية حياة حقيقية ، فإذا كان هناك أكثر من منهج ، قد تم الاعتماد عليه لتوضيح المقصود بهذه الحياة الروحية ، ولم تؤد كثرة المناهج أو تعددها إلى غموض المعنى أو حدوث لبس فيه ، فقد قدم لنا أفلاطون والقديس أوغسطين وبركلى وفشته وهيجل تفسيرات متعددة للحياة الرروحية التى يمكن أن تكمن فى قلب الأشياء ، إلا أنهم اتفقوا على الفكرة العامة . وإذا كان هناك من الكتاب من برهنوا على المثالية بوصفها نتاجا للخيال الشعرى فأساوا إلى قيمتها ، فإننا لا نريد مثل هذا الحماس الأجوف ، وإذا ما أردنا وضع أساس لمسلماتنا ، يكون مستمدا من مذهب مثالى ، فإننا يجب علينا تجنب الخيال الشعرى . إن الاساس الذى نريده ، لابد أن يكون فلسفيا محكما ، وقادرا على الصمود أمام النقد وعلى إشباع الغايات الموضوعية ، والغايات الأخلاقية . مازال أمامنا فى ضوء مناقشتنا الحالية وحاجاتنا ، أن نحصل على ما يساعدنا على أداء مهمتنا بصورة مباشرة . وذلك بأن ندرس باختصار ما يمكن أن تقدمه لنا المثالية بعد تأسيسها ، قبل المضى فى الدراسة

النظرية لدعاويها كان المثاليون قد قالوا : إن الأبدى عالم من الحياة الروحية ، ولا تكمن قوة مذهبهم الدينية فى اختلاف نظرتهم لطبيعة القوى التى تحكم العالم عن النظرات الأخرى التى تناولت دراسة هذ القوى ، فإن الفهم الصحيح للمذهب المثالى ونتائجه لم يتحقق تماما ، حتى من قبل بعض المثاليين أنفسهم فرؤية العالم بوصفه نتاج مجموعة من القوي المتصارعة ، لا يمكن أن تجعله عالما روحيا على الإطلاق وإذا كان العالم عالما روحيا فذلك بسبب أن وراء كل القوى ، توجد حياة روحية أعلى تشملها ، تماما مثلما يشاهد الإنسان المسرحية فلا تكون لهذه القوى قيمة ، مثلما لا يكون للشخصيات الموجودة فى المسرحية قيمة ، و تستمد المسرحية قيمتها فى وجود هذه الشخصيات المستقل بداخلها ، لأن المشاهدالذى يحوئ هذه القوى أو الشخصيات جيمعا ، هو الذى يعطى لها الوحدة والقيمة ، وبالتالى لا تكون الحياة الروحية التى يجدها المثالى فى العالم ، قوة من ضمن القوى الكائنة فيه وإنما فكرا شاملا يضمها جميعا . كما تؤكد المثالية على أنه لا توجد قوة خيرة فوق القوى الشريرة التى تعمل فى العالم ، وتؤكد ذلك علي أنها تحيا فى كل القوى ، الشريرة والخيرة ، وفيها كلها تسكن الروح الأعلى ، التى لا تشكلها جميعا . وبالتالى تحويها كلها فى وحدة واحدة .

وقبل أن ننتقل إلى توضيح كل ذلك ، يمكننا أن نقول فى عجالة : إن المثالية بمثل هذا الموقف التى تقول به ، تحصل على ميزة خاصة ، تساعدها على حل المسائل التى فشلنا فى حلها فعند مناقشتنا لعالم القوى وجدنا فى هذا العالم مجموعة من القوى المتنافسة ، التى بدت محدودة بسبب هذا التنافس ، فإن كانت إحداها خيرة كانت الأخرى خيرة أيضا أو شريرة . ولما كان علينا أن نتعامل مع عناصر متنافسة فقط ، فلقد بدا الفكر القائل بأن الشر الجزئي يمكن أن يكون خيرا كليا ، فكرا غير منطقى ، يصعب البرهنة عليه . فالعالم الذى يكون نتاجا لمجموعة من القوى الكامنة فيه ، عبارة عن جمع العناصر الخيرة والشريرة المنفصلة فى كل واحد . ولكن فى ضوء المثالية ، بات لدينا الفكر الذى يجعل مسألة وجود الخير الكلى مسألة ممكنة . فإذا كان من الممكن وصف المسرحية ككل بأنها خيرة ، بالرغم من وجود عناصر شريرة بها ، فإنه من الممكن لذلك وصف العالم فى مجموعه بأنه خيرا وخير كلى إذا شابهت الشرور الجزئية فى العالم ، تلك الشرور والعناصر الجزئية فى المسرحية ، وباتت جزءا ، أو عناصر فى كل شامل ، أو روحا شاملا يحوى الكل ، وذا طبيعة خيرة عامة . ولذلك إذا صعب علينا معرفة كيف يكون الشر جزءا من الخير الكلى المتصف به العقل الشامل ، فإن هذاالتشبيه يجعلنا نتخيل ، ولو بصورة عامة ، كيف يمكن أن يحدث ذلك . فمن الممكن أن يكون الكل في مجموعة خيرا ، بالرغم من إحتوائه بالضرورة على بعض العناصر ، التى يمكن أن توصف بأنها شريرة . إن

المثالية لا تقول باحتواء العالم على مجموعة من القوى الخيرة العليا ، ولا بأن القوة الخيرة ، كانت تقصد خيرا عندما خلقت الشر فى العالم ، وربما تقترح المثالية نظرية تشرح بها كيف يكون الشر جزءا من خير كلى .

والحقيقة أن قيمة أي جهد يمكن القيام به ، لشرح ونقد المذهب الفلسفى المثالى في هذا المقام ، تكمن في وجود فرصه الإرتقاع فوق المسلمات ، والوصول إلي نظرية دينية إجابية ، لأن المسلمات لا تعد كافية فى حد ذاتها ، إذ نرغب دائما فى الوصول إلى ما هو وراءها ولكن مازلنا مجبرين على إتباع طريق المسلمات فى تفسير مذهبنا المثالى ، عملا بالقاعدة القائلة : إذا لم تجد أفضل من المسلمات ، فعليك التسليم بها ، إلى حين الوصول إلى ما هو أفضل منها .

– ٢ –

لقد أدى قصور فكر كاتب هذه السطور عن فهم الحقيقة العميقة ، إلى اعتناقه المثالية متبعا أسلوب البساطة والسهولة التي لا يوافق عليه معظم فلاسفة المثالية . وبعد وصوله إلي تصور محدد لمذهبه المثالى ، اكتشف فيما بعد منهجا ، يمكن أن يتحول به هذا المذهب المثالى إلي مذهب ذى دلالة فلسفية ودينية كبرى ، وفى نفس الوقت يحقق برهنة وواضحة عليه . وإذا كان القارئ لا يهتم غالبا بمتكرات المؤلف ، أو بكيفية تسلسل أفكاره والمنهج الذى أتبعه للوصول إلى آرائه الآراء تكتب وضوحا ، إذا عرضت فى تسلسل يشبه خطوات المؤلف وتسلسل أفكاره . لذلك يتعامل هذا الفصل من الكتاب مع المثالية باعتبارها فرضا يحاول أن يجيب علي مسلماتنا . ثم نحاول الاستمرار بحثا عن أساس أعمق لهذا الغرض ، إن وجدنا له أساسا . وفضلا عن ذلك لن يكون فكرا المثالى إلا فكرنا نظريا ، لا يعبر مباشرة عن مسلمة أخلاقية ، وإنما يعبر عن مسلمات نظرية حول العالم . ثم نستطيع أن نرى بعد ذلك المذهب الدينى الذى يمكن أن يقام فوق هذا الأساس . وإذا كان لنا أن نتجنب آفة الفكر المثالى ، فإن منهجنا يجب أن يكون منهجا نظريا بصرف النظر عن اهتمام فلسفتنا الدينية بالنتائج التى يقودنا إليها هذا المنهج .

نبدأ أولا بتركيز جهدنا حول وضع فرض معقول بسيط مناسب لطبيعة الواقع الخارجى وقد ندرس فيما بعد بشيء من التفصيل الأساس الذى يمكن أن يستند عليه مثل هذا الفرض . لذلك نفترض أنه من خلال نظرية معرفية صحيحة ، قد تم التوصل إلى هذه

النتيجة : وهى أن الكائنات البشرية قادرة علي تشكيل أفكار ، تطابق العالم الكائن خارج ذواتهم والمستقل عنهم . أى أن تسلسل الأفكار الإنسانية يناظر تسلسل الحوادث الخارجية ، أو العلاقات التى قد تكون قائمة بين هذه الأشياء . وتناظر الروابط الضرورية أو المطردة بين الأفكار الإنسانية أو بين الأشياء الخارجية . أو كما جاء فى الصورة المختصرة التى عبر عنها "هربرت سبنسر" قائلا : أن كل علاقة ضرورية بين ا : ب فى الشعور الإنسانى يناظرها علاقة ا : ب فى العالم الخارجى . لنفرض إذن أن كل ذلك قد حدث ، وتم افتراضه ، فهل يمكن الأكتفاء به ؟ . الحقيقة أنه لا يسع كاتب هذه السطور إلا الأعتراف ، بأنه فرض مثير للإنتباه ، ولكن ما تزال نظريتنا المعرفية ناقصة ، ومازالت هناك بين جانبها النظرى وجانبها العملى هوة كبيرة من الشكوك . ولذلك نتعامل مع هذه النظرية بالتفصيل فى الفصل اللاحق ، و لكن وعلينا الآن أن نسلم بصحة الفرض العلمى القائل بأن هناك تناظرا بين العلاقات الداخلية والخارجية ، من منطلق أن الداخل يحاكى بطبيعته الخارج ، أو من الطبيعى أن يكون الداخل نسخا طبق الأصل للخارج ، ولنفرض بناء على هذا الأساس أننا أردنا أن نعرف الفرض الذى يمكن أن يوضع بالنسبة لطبيعة علاقة المصطلحين "ا" و "ب" فى العالم الخارجى ويتصف بالمعقولية .

وحتى لا ندخل فى نوع من الجدل والنقاش ، نتجنب الآن تفسير مسألتين قديمتين وإن كنا لا نستطيع تجنب أيا منهما وقتا طويلا ، ولابد من مواجهتهما قبل دخولنا معبد اليقين ، ولكننا نتعامل هنا مع مجموعة من الفروض ، وبذلك نعفى أنفسنا من مسئولية التأمين ضد الإنتقادات التى قد توجه إلينا ، وتتعلق المسألة الأولى بقول المثالين بأنه لا يمكن لأى واقع أن يدرك إلا بوصفه متضمنا حالات واعية ؟ ونترك هذا الموضوع الذى يتعلق بحجة باركلى ، لأننا لا نهتم الآن بالبرهنة بالتحليل الميتافيزيقى ، على وجود التوافق الكلى بين الواقع والوعى . إن ما نريده الآن مجرد فرض معقول يمكن أن يتم به تفسير ما يعنيه الفكر الشعبى بالواقع . والمسألة الثانية التى نتجنبها الآن ، هى المتعلقة بأساس الإتفاق المفترض بين النظم الخارجية والداخلية للوقائع . ولا يهمنا ما إذا كان هذا الأساس يكمن فى وجود نوع التحديد العلى لوعينا من العالم الخارجى ، أو فى وجود نوع من الانسجام المسبق بينهما . إن موقفنا الأول يستند علي المعتقدات الشائعة حول العالم . ففي العقل توجد المشاعر ، والأفكار ، واتجاهات للفكر وأنساق المعتقدات ، كلها وقائع داخلية . ويوجد هناك وراء هذا الوعي بالوقائع الداخلية ، عالم من الوقائع ، الذى يوجد

فيه أشياء تناظر كل شعور من هذه المشاعر ، ونظام معين من الوقائع يناظر تسلسل هذه المشاعر ، ومجموعة من الوقائع والقوانين التى تناظر مثيلها من المعتقدات الباطنية ، فيطابق النظام الخارجى للعالم هناك ، نظامه الداخلى ، ولكن ألا يحتاج هذا النظام لفرض معقول يتعلق بطبيعة هذا النظام الخارجي المتطابق مع وعينا ؟

دعنا نفحص فرض "باركلى" المشهور ، والذى نستطيع أن نفحصه بدون أن نكون ملزمين بأي حجة من الحجج التى دفعها باركلى للدفاع عن مثاليته . وطبقا لباركلى توجد هناك كائنات واعية تشبهنا إلى حد ما ، ويوجد الله فوقها ، وبجانب وجود هذه الكائنات ووجود الله ، يوجد عالم واقعى . وهذا العالم الواقعى قد صنع من النظام الداخلى لأفكار الله .

« عندما أنكر وجود الأشياء المحسوسة خارج العقل ، لا أقصد عقلى بالتحديد ، بل كل العقول . وإذا بات واضحا لى من التجربة أن لها وجودا مستقلا خارج عقلى ، فذلك لأنها توجد فى عقول أخرى ، فى أثناء الفترات فيها عن إدراكى لها أو الفترة التى سبقت ميلادى ، والفترة التى تلى موتى . ولما كان ذلك يصدق على كل النفوس المخلوقة الأخرى والمتناهية ، فإنه يتبع بالضرورة وجود عقل أزلى ، موجود فى كل مكان ، يعرف ويدرك كل الأشياء ، ويعرضها أمامنا على مثل هذه الصورة ، وطبقا لمجموعة من القواعد التى وضعها ، والتى أطلقنا عليها نحن ، اسم قوانين الطبيعة » . (١)

ويؤسس هذا الفرض الذى وضعه باركلى فى جانب منه ، على فكر سبق أن اتفقنا على اهماله ، وهو القول بأن العالم الخارجى هو علة انطباعاتنا الداخلية . إذ يرى باركلى أنه مادامت لا أخلق أفكارى ، فلابد من وجود علة خارجية لها . والعلة الوحيدة المعقولة هى وجود روح نشط يكون علة لهذه الأفكار . ومع ذلك لا يعد مثل هذا بالنسبه لى الفكر مهما فنحن لا نبحث عن علة حالاتنا الواعية ، وإنما عن الطريقة التى نستطيع بها إدراك وجود عالم خارجى ، يكون مناظرا لهذه الحالات أو الأفكار . فنحن لا نبحث الآن عن ما إذا كان أساس هذا التناظر المفترض ، يكمن فى وجود نوع من الانسجام المسبق ، أو نوع من التأثير المادى ، وإنما عن معاير للمعقولية ولذلك إذا ما تم العلّى أسقاط التفسير العلّى ،

---

(١) Dioligues between Hylas and Philo nous , III .

لن يبقى أمامنا ، من طريق لتحقيق هذه المعقولية لإدراك العالم الخارجي ، إلا الكفاية والبساطة والإتساق كمعيار لصحة الفرض فهل يعد الفرض الذي وضعه باركلي متسقا مع ذاته ، وأبسط فرض ممكن ؟ إذا تم تجريد الفرض من الصفات غير الأساسية ، فإنه يعني أن هناك عقلا أعلى يحوى كل ما في عقولنا وأكثر منها ، ويطابق أو يناظر وعينا . وهذا الوعي عبارة عن روح عاقل ، له غايات محددة من خلقْ وتربية النفوس المحدودة الأخرى . وتتطلب هذه الغايات لتحقيقها ، أن يكون هناك نوع من الإتفاق بين حالاتنا الواعية وهذا العقل الأعلى فإذا ما حدث التطابق في الصورة وإلى حد معين ، تحقق ما نقصده بالحقيقة فليس هناك عالم خارجي ، بل هناك هذا العقل الآخر .

وكما نعرف فإن الجانب الأساسي من المذهب بالنسبة لباركلي ، حاول باركلي إثابته في أن التطابق بين أفكار الله وأفكارنا ، يشكل ويعبر عن غاية الله من خلق العالم . ولكن إذا ما تم حذف العنصر الغائي من المذهب ، يظل هناك جانب نريد توضيحه وهو أن فكرنا يعد صحيحا بسبب مطابقته للوقائع التي توجد في وعي فطي ، يوجد خارج وعينا الخاص ، والواقع أن هذا الفرض له قيمة خاصة ، مستقلة عن أصله وعن الاستخدام الأساسي الذي وضع من أجله . لماذا يجب أن نخاف من المذاهب الفلسفية بسبب صلتها ببعض العقائد اللاهوتية المرعبة ، أو لارتباطها بنسق أو نظام سبق التحمس له في الماضي ؟ فليس لدينا شي عن العالم الخارجي إلا مجموعة من الفروض ، وعلينا أن نحاول فهمها فهما صحيحا قبل اختيارها ، أنرفض إجراء فحص لفرض معين ؟ ألا يصبح هذا الفرض جزءا من الحقيقة الأزلية ؟

الفرض الذي أمامنا الآن ، هو فرض بركلي بعد أن حذف منه العنصر الغائي . ولن نسأل عن كيف تأتى لهذا الوعي الخارجي أن يؤثر فينا ، ولا عن لماذا إتخذ تلك الصيغ التي اتخذها . إن ما نسأل عنه يتعلق بـ : ماذا يكون هذا الوعي الخارجي المفترض ؟ وعن : كيف يتطابق مع وعينا ؟ ولن يطلق على هذا الوعي المفترض أسماء تحتاج منا للبرهنة عليها ، ولن نعتبره مطلقا كائنا إلهيا . إنه فقط مجرد عقل يوجد في الخارج . ونفترض أن الحقيقة تتشكل من تحقيق نوع التناظريين فكرنا وبين هذا الواقع الخارجي . فما نوع هذا التناظر أو المطابقة ؟ .

قد يكون هناك نوع من التناظر بين كائنين في الأفكار ، بدون وجود تشابه بينهما في

المحتوى أو في الأفكار ذاتها . أو تتطابق في حالات الوعى بدون تشابه محتوى هذه الحالات . فقد يناظر مصدر ضوئى أنغام سمفونية ما في درجة الشدة . ويكون لومضات الضوء ولأنغام السيمفونية نفس الإيقاع بالرغم من عدم تشابه محتواها . كذلك قد يكون التناظر أكثر غموضا من ذلك . فالنقاط التى تظهر على قطعة من الورق ، بفعل القلم التلغرافى ، وسلاسل الحروف المطبوعة فى الصحف بعده لغات ، والأصوات التى يصدرها أحد القراء ، وسلسلة الإشارات التى ترسلها سفينة ما إلي الشاطئ ، كل هذه السلاسل غير المتشابهه فى الأحداث قد تتناظر كلها ، إذا قصدت أن تعبر عن معنى واحد ، أو هدفت التعبير عن رسالة ما بطرق مختلفة . لذلك لكى يكون هناك نوع من التناظر بين عقلى ووعى خارجي هناك ، فمن الضرورى أن يكون لكل واقعة أو حادثة تحدث فى عقلى ، واقعة أو حادثة أخرى تناظرها فى هذا الوعي الآخر المفترض ، كذلك إذا كان في عقلى علاقة ما بين حالاتى العقلية ، فلابد من وجود علاقة تناظرها أو موازية لها بين الحالات الواعية لهذا الوعى الخارجي والمستقل عن عقلى . وكلما زادت نقاط التشابه بين سلسلتى الحالات الواعية ، كلما زادت درجة المناظرة . إلا أن المناظرة بالمعنى المجرد ، تتضمن فقط وجود نوع واحد من التشابه المحدود الثابت والمستمر بين السلسلتين .

بعد هذا العرض لطبيعة المناظرة بصورة عامة ، دعنا نفحص افتراضا بشئ من التفصيل . لنفرض أن الساعة الكائنة هناك لها نوع الوجود الذى يقول به هذا الفرض فالساعة كائنة هناك بدقاتها . وتمثل بالنسبة لى مجموعة من الإحساسات ، المرتبطة باعتقاد في إحساسات ممكنة معينة . وإذا ما وجد فرد آخر غيرى في الغرفة ، فإنها يكون لها نفس النوع من الوجود . ولكن لنفترض أن الساعة يكون لها وجود مستقل عنى ، وعن أى إنسان آخر أو حيوان ، وجود بالنسبة لنوع آخر من الوعى غير المحدد ، يكون كائنا في مكان ما لنفرض أنه بالنسبة لهذا الوعي المفترض ، يكون وجود الساعة وجودا فعليا ، وليس مجرد مجموعة من الإحساسات الممكنة ، ولكنها توجد بكل أجزائها بوصفها مجموعة حاضرة من الوقائع المحسوسة ، التى توجد بينها علاقات محددة . لنفرض الآن أن هذه الوقائع المحسوسة التى يتشكل منها وجود الساعة لدى هذا الكائن أو الوعى المفترض ، تختلف فى الكيفية عن الإحساسات التى يتشكل منها وجود الساعة لدى . ولكن من حيث العلاقات بينها ، ومن حيث عددها ، واختلاف كل منها عن الآخر ، تتفق هذه الوقائع الحسية كما هى موجود لدى هذا الوعى المفترض مع إحساساتى ، أو الإحساسات

الممكنة التى يتشكل منها وجود الساعة بالنسبة لي . ولنفرض أن الساعة الكائنة لدى هذا الوعى المفترض قد دام وجودها فترة طويلة ، وتسمى بالساعة الحقيقية . فعندما أغلق عيني أو أبتعد عنها أو أموت ، تظل موجودة وجودا حقيقيا بمعنى وجودها فى الوعى المفترض . وبالرغم من وفاة كل بني جنسى ، فإن الساعة الحقيقية تظل موجودة ، مستقلة عن وعينا وقد تستمر الساعة فى العمل ، بمعنى أنه فى الوعى المفترض ، قد يوجد إيقاع من الحوادث الحسية يناظر ما يوجد لدى ، عندما أكون حاضرا ، ويكون عبارة عن حركة العقارب ودقات البندول .

ولنفرض الآن امتداد واتساع هذا الوعى المفترض ، حتى إنه قد يحوى وقائع مناظرة لأفكارى عن التذبذبات التى تسقط على وجهه الساعة واستقبلها . ولنفرض أنه قد حوى أيضا وقائع مطابقة لكل فكرة من أفكارى المتعلقة بوضع الساعة بالنسبة للأشياء الأخرى المحيطة بها . وأخيرا لنفرض أن هذا العقل المفترض قد امتد ليشمل كل الوقائع التى تناظر ما أسميه بعالمى من الإحساسات الممكنة والفعلية ، لنفرض أن كل لحظة من لحظات حياتى ، أو حياة أى حيوان آخر ، تكون ممثلة فى واقعة حاضرة فعلية فى الوعى المفترض . ثم ادرس الوعى المفترض في أى لحظة ، وتأمل ماذا يحتوى ستجد أن كل ذره مادية وكل لحظة أثيرية ، وكل نقطة مكانية ، وكل شكل مادى ، وكل علاقة هندسية ممكنة ، تكون ممثلة فى وجود واقعة محددة تناظرها في الوعى المفترض . وتكون العلاقات بين هذه الوقائع في طبيعتها وتكوينها مشابهة العلاقات بين وقائع إحساساتي الفعلية والممكنة . من جهة أخرى ، تكون حدود وعى الممكن فى أى لحظة من قبل الوعى الفعلي لهذا الواحد المفترض العارف لكل شئ . فما يكون معروفا لديه بالفعل ، أستطيع إدراكه . فإن كان واعيا بسلسلة معينة من الوقائع ، عن وجود مخلوقات على القمر فقد أكون واعيا بها إذا كنت أحيا الآن على الجانب الآخر للقمر . بينما إذا كان الوعى المفترض يحوى مجموعة أخرى مختلفة من الوقائع ، فحينئذ لا أستطيع أن أجد مثل هذه المخلوقات ، إذا وجدت هناك . وهكذا يكون الوضع بالنسبة لكل وقائع الخبرة الممكنة .

تبعا لهذا الافتراض ، نستطيع أن نرى بسهولة ، أن التطابق أو الاتفاق مع هذا الوعى الكلى المفترض ، يصبح غاية كل فعل من أفعالى . فالمعرفة بالخبرات الممكنة المفيدة بالنسبة لى تكون فعلية وكائنة فى الوعى المفترض . وإذا كنت أقف بجوار شرك . أو كنت

فى خطر من انفجار ما ، أو الموت من السم ، فإن ترجمة هذه الواقعة إلي أقصى معني لها ، تعنى أننا نفترض ، أنه في العقل أو الوعى الكلى توجد المعرفة الكاملة بالأوضاع النسبية للذرات وحركاتها ويفترض أن تتابع الحالات فى الوعى الكلى ، يكون تتابعا مطردا ، ويخضع لقانون محدد ، ولكن لا يهمنا الحديث عن التتابع الآن ، مادمنا أننا نتحدث فقط عن طبيعة هذا الوعى الخارجي . ويعد كافيا أن نوضح أن هذا الوعى الكلى العارف ، هذا اللاذات ، المستقل عنا ، يكون له فى ضوء الظروف التى شرحناها ، كل الخصائص الأساسية ، التى يتصف بها العالم الحقيقي الواقعى ، فهو خارجنا ، ومستقل عنا ، وتناظر وقائعه إحساساتنا وبناء على الإفتراض بأننا نميل بطبيعتنا للإتفاق مع هذا الوعى ، فإن التقدم فى تحديد وزيادة هذا الإتفاق معه ، ربما يكون ممكنا ومفيدا من الناحية العملية فإن هذا الإتفاق هو ما يشكل الحقيقة . ولا حاجة هناك لإفتراض وجود أى عالم واقعى هناك وراء أو فوق هذا الوعى . إن رفض نظرية قديمة وقبول نظرية جديدة ، كما حدث بالنسبة للأخذ بالنظرية "الكوبرنيقية" بدلا من "البطلمية" ، سوف يعنى نموا في الإعتقاد ، بأن هناك نسقا جديدا أو نظاما من الأفكار ، يكون أكثر تطابقا أو تناظرا من النظام أو النسق القديم مع تتابع الحالات فى الوعى الكلى . أي تطابق مع حالات ولحظات هذا الوعى الكلى الخارجى وليس مع المادة الميتة الجامدة ، لن يكون هذا الوعى الكلى فى حد ذاته وعيا وهميا ، ولن يحتاج لوعى آخر يعينه أو يؤكد وجوده . أو يحتاج لوجود مادة جامدة توجد خارجه تقودنا طبيعتنا إلى أن ننظر إليه بوصفه نموذجا لنا . ويعد نموذجا لنفسه ولا يتخذ لنفسه نموذجا آخر غير ذاته ،غاية الفكر التطابق معه ، أى التطابق مع هذا الوعى الثابت الكامل . بالنسبة لنا يوجد قدر ضئيل من الحس الفعلى وسط محيط من الحس الممكن . وبالنسبة للعقل الكلى لا يوجد فى أى لحظة من الحس إلا المعطيات الفعلية فعندما نرى الساعة ، يكون ما يحدث داخلها بالنسبة لنا مجرد إحساس ممكن بينما ، بالنسبة للوعى الكلي المفترض ، يكون ما بداخلها معروفا له مثل خارجها ، أى يعلم الباطن والظاهر ، بالنسبة لنا تكون الألوان والروائح إحساسات ممكنة ، والتى فسرها العلم فى التحليل الأخير ، علي أنها الإحساسات الممكنة المعروفة مثل الذرات والحركات والسرعات والمسافات . بالنسبة للوعي الكلى هذه الذرات والحركات والسرعات والمسافات ، أو الوقائع النهائية التى تناظر هذه المفاهيم ، معطيات فعلية وليست ممكنة . إذن في التحليل الأخير لا حاجة لوصفها بأنها ذرات ميتة لا واعية أو نفوس ذرية صغيرة لا واعية ، تكافح وتحارب

وتحب وتتحد ، وإنما مجرد وعي ما بالوقائع يناظر أو يكون مناظرا لما نقصده بالحركة والسرعة والامتداد والمسافة . إذن بالنسبة للعلاقة بين أ إلى ب الكائنة في عقولنا والقول بوجود الوقائع الخارجية التى تناظرها ، أو الواقعة أ إلى ب التي تناظرها ، فإن ذلك يعنى أولا : إن العلاقة أ إلى ب الكائنة فى العقل ، تشبه العلاقة أ إلى ب فى الخارج . وثانيا : إن مصطلحات مثل أ أو ب مهما كانت خصائصها ، فإنهم عبارة عن وقائع في وعى ما ، ولا شئ إلا وقائع فى هذا الوعى المفترض الذى توجد لديه كل هذه الوقائع ، وتكون حاضرة فيه بكل علاقاتها المتعددة ، يمكن أن نطلق عليه اسمَ وعى العالم وعلى ذلك فإن القول بوجود خطأ فى تفكيرى أو بعض الأفكار الوهمية يعنى حدوث فشل في التناظر مع وعى العالم . فتتمثل الحقيقة بالنسبة لى ، نوعا من تطابق علاقة ا إلى ب الكائنة في العقل مع العاقة ا إلى ب بين الوقائع الكائنة فى وعى العالم ، بينما بالنسبة لوعى العالم ذاته ، لن يوجد ما هو حق أو ما هو خاطئ لأنه يوجد لذاته ومن أجل ذاته ، ولا حاجة به لأن يخلق عالما ، فهو العالم الحقيقي . لن توجد هناك طبيعته المستقلة بوصفها آخر غيره ، أو مقابلة له . إنما تشكل حوادثه ووقائعه . واطرادها طبيعته ، وبالنسبة لعلاقته بالأفراد ، فإنها علاقة استقلال وسواء فرض علينا تعديل وجهة نظرنا فيما بعد ، أو لم يفرض ، فإننا نظل نعامل الذكاء الفردى على أنه منفصل عن وعى العالم . فلن يكون الأفراد مجرد فيوضاته ، أو تجلياته ، أو نماذج صنعت على شاكلته ، وإنما عملها الوحيد وغايتها البعيدة تحقيق المطابقة مع هذا الوعي الكلى ، الذى يعتمد وجودهم وتحقيق السلام بينها عليه . إن حدوث نقص أو تصور فى التناظر مع الوعى الكلى بالنسبة للأفكار الخاصة بحيوان معين ، قد يتبعه توقف هذه المجموعة المعينة من الوقائع الكائنة فى العقل الكلى ، والمعروفة لنا بوضعها جسما لهذا الحيوان . إن هناك قانونا نهائيا للتعاقب ، يربط الكائنات الفردية بوعى العالم فالكون كله يبين أولا : وجود وعى واحد عظيم يحوى مجموعات لا حصر لها من الوقائع الهندسية والمادية والكيمائية ، وثانيا : وجود قدر هائل متعدد من الكائنات الواعية الفردية ، لا نستطيع معرفة أعدادهم أو أنواعهم ويتطلب قدرهم منهم جميعا ، نوعا من التشابه بين حالاتها وعلاقاتها من جهة ، ووقائع الوعي الكلى من جهة ثانية ، ويلاحظ أنه الوعى الكلى مادام يحوى فى باطنه كل الوقائع المادية والرياضية . ولا ندعى وجود أى طبيعة أخرى له قد تكون كامنة وراء ذلك . ولا نفترض أنه يحوى الكائنات الفردية الواعية .

إن افتراضنا لا يقول بوحدة الوجود أو التوحيد الإله الواحد . إننا نفترض ببساطة وجود شئ غير نفوسنا ، يشمل كل المعرفة الطبيعية . وهذا هو الواقع الخارجي .

لقد حذفنا العنصر الغائى ، الذى عادة ما يظهر في أى نظرية تتعلق بروح العالم . بل وفى الواقع ، إن ما نقصده بوعى العالم ، لا يتفق مع ما يقصده الناس بروح العالم . فلا يعنى الوعى بالعالم الروح التى تنسج رداء الألوهية حول كل شئ ، لأنه لا يفعل إلا مجرد النظر . ينظر لحالته الخاصة ، التى لم تنشأ من مصدر أعلى غيره ، ولم تقل شيئا حتى الآن بالنسبة لكيفية تعاقبا أو عن قيمتها ، أو حتى عن بدايتها ونهايتها . لم نفترض ظهورها بسبب اللذة أو الألم أو كرد فعل للإرادة أن هذا الوعى ليس خالقا ، بل ناظر فلا تظهر الكائنات الواعية الفردية ، بوصفها مصنوعاته ، ودليلا على قدرته العظيمة ، قد يخلقهم أو لا يخلقهم . وإنما يحدث العكس ، فإنهم يصنعون أو لا يصنعون تبعا لظهور مجموعات معينة من المعطيات في هذا الوعى الكلى ، والتى عادة عندما تظهر فى فكرنا المحدود الفاني ، تسمي كائنات أو أجساما حية عضوية تتكون من أنسجة ، لها وظائفها وبناءاتها وحركاتها . وعندما تختفى هذه المجموعات ، يختفى معهم الوعى الفردى الملازم لهم أو المتعايش معهم ، ويعد هذا النمو والتحلل ببساطة قانون الخبرة ، وتعاقب يتعذر تعليله . بينما الوعى الكلي للطبيعة ، والذي توجد فيه هذه المجموعات من الوقائع المادية ، يظل باقيا . بمعنى آخر ، يكون كل جسم حيواني متمثلا وموجودا فى الوعي الكلى فقط ، مادام كان متمثلا ومعروفا لمالكه أو صاحبه أو للحيوانات الأخرى . وفي نفس الوقت لا يكون العقل الفردى الملازم لهذا الجسد ، متمثلا فى الوعى الكلى ، وإنما يبدو موجودا وحقيقيا لذاته وعلى ذلك ، تحيا وتموت مجموعة الوقائع المسماة بعقل الحيوان ، بحياة أو موت مجموعة الوقائع الكائنة فى الوعى الكلى ، والتى سبق أن قلنا ، إنها تناظر فكرتنا عن الجسد . إذن يشكل الوعى الكلى مع العقول الفردية المجموع النهائي للواقع . وهكذا نصل إلى ما أمكننا الوصول إليه وقد يتضح فيما بعد مدى قناعتنا بهذه النتيجة .

ونلاحظ مع استمرار عرض نتائج افتراضتنا ، إن الأسئلة التى غالبا ما كانت تحير الفيلسوف المثالى ، باتت لا تربكنا ، بمجرد قبولنا لمثل هذه الفكرة السابقة . فماذا كان يوجد قبل وجود أي حياة عاقلة على هذا الكوكب ؟ . وبأى معني كان هناك نور أو حرارة أو مادة أو حركة ، قبل وجود عيون ترى ، وأعضاء تحس وعقول تدرك هذه الوقائع الخارجية ؟ كذلك أيضا ، يبدو أن سؤال كانط ، عن ذاتية المكان قد وجد إجابة . فقبل وجود أى كائنات عاقلة فى هذا الكوكب ، كان هذا الكوكب موجودا فقط فى الوعى الكلى ولأجله

وكانت توجد فيه الحقائق أو الوقائع المناظرة لكل الظواهر ، لكل ممكنات الخبرة ، والتى أثبت العلم الجيولوجى أنها كانت موجودة فعلا فى ذلك الوقت . وعندما امتلأت الأرض بالحياة ظهرت هناك فى الوعى الكلى المعطيات المعروفة أو المسماة بالأعضاء . وفى نفس الوقت إلي جانب الوعى الكلى ، وعلى صلة ما به ، ظهرت الكائنات الواعية الفردية ، والتى كانت حالاتها عبارة عن نسخ ناقصة إلي حد ما عن الوعي الكلى ، بالنسبة لدرجة اليقين . كذلك أيضا ، يوجد المكان الخالى الآن وراء حدود الملاحظة المحدودة ، بوصفه فقط ، مجموعة من الحالات فى وعى العالم . فيكون المكان ذاتيا بوصفه منتميا لحالات الوعى الكلى ، وفى نفس الوقت يكون موضوعيا ، مادمنا عندما نفكر فيه نتطابق مع الوعى الكلى . وبالرغم من النتائج العديدة لافتراضنا ، فإننا نكتفى فى الوقت الحاضر بتلك المجموعة منها .

أيعد هذا الفرض غريبا حقا ولماذا ؟ . إن المذهب غير النقدى يعد فرضا سيئا ، لأننا لا نعرف منه أى تصور عن كيف تبدو هذه المادة الموجودة منذ الأزل ، عندما لا يكون هناك من يراها أو يشعر بها . ويعتبر القول بجوهر واحد ذى طبيعتين فرضا سيئا ، لأنه ليس فرضا على الإطلاق ، بل مجموعة من الكلمات التى لا معنى لها . ولا معنى لإرادة شوبنهور ، لأنها أقرب إلى الخيال والفرض الذى ينسب للذرات حياة مستقلة وإرادة ، ليس أكثر معقولية من إفتراضنا ، أو أبسط منه وقول شلنج بروح العالم ، أو انتشار مذهب وحدة الوجود الذى قالت به الرومانسية ، لا يعد أقل شاعرية من افتراضنا ، فضلا عن أن كون روح العالم قوة ، لم يجعل أى فرد يتصور أو يفهم ، كيف تكون صلة هذا الروح العملاق بالعقول الفردية العديدة فإما إنهم جزء منه أو أنها منفصلة عنه ، فإن كانوا جزءاً منه تفقد إحساسها بذاتها ، وتشعر بأنها أشياء فى أحلامه وتفقد الثقة بنفسها ، وإن كانت مستقلة عنه ، فإن وحدته الشاملة الجامعة الكل تتعرض للتناقض وتتحطم . لا يوجد بالنسبة لافتراضنا ، شئ يعد عجيبا حقا ، ومثيرا للتساؤل ، إلا معجزة سلاسل الحالات الواعية المنظمة ، التى تنساب وتتابع على مر الزمان تبعا لقوانين محددة ، وما عدا ذلك يعد واضحا ، ولا تشوبه شائبة ، فمسألة ضرورة وجود وعى يحوى أفكارا عن كل العلاقات المائية ، مسألة لا يصعب تصديقها ، مثل الاعتقاد فى العالم اللامعقول للذرات . والقول بأن إلى جانب هذا الوعى ، بعلاقاته المحددة بوقائعه ، يوجد عدد كبير من السلاسل المختلفة لحالات واعية ، تسمى كل سلسلة منها فردا ، مسألة لا يصعب تصديقها أكثر من القول بالوقائع العادية لفسيولوجيا الأعصاب . وفى الحقيقة ، إن هذا الفرض يحقق لنا

فهما أسهل ، ويعبر بصورة بسيطة عن كل وقائع وقوانين الفيزياء وفسيولوجيا الأعصاب والشعور . لنأخذ كمثال أخير ، المثل المشهور للأستاذ كليفورد عن حالة الإنسان الملاحظ للشمعة . يوجد في وعي العالم مجموعة من الحالات س ، سَ ، سً ... وفي الشمعة الحقيقية ، ويوجد أيضا في وعي العالم مجموعة من الحالات ح ، حَ ، حً ... تلك هي الصورة الذهنية للشمعة ، واقعة فسيولوجية . أخيرا وطبقا لقوانين الواقع ، يكون هناك تلازما بين وجود مجموعة الوقائع ح ،حَ ، حً في وعي العالم ، مع وجود مجموعة من الأفكار س في عقل الإنسان . وتكون هذه المجموعة من الأفكار س ، مطابقة تقريبا أو مناظرة لمجموعة س ، سَ ، سً كما هي موجودة خارج عقل الإنسان في عالم الوعي فتكون المجموعة س هي فكرة الإنسان عن الشمعة ، وهذا هو افتراضنا بإختصار شديد ونصفه حتى الآن بأنه بسيط ، معقول ، منطقي . ولكنه على أية حال مازال فرضا . وعلينا أن نتتبعه وندرس جوانبه ، حتى يتحول فجأة من مجرد فرض إلى نظرية ، ومن مجرد مذهب عن فكر عادي أزلي ، إلى مذهب عن روح شامل الكل .

- ٣ -

من الواضح أن افتراضنا يحتاج إلى مزيد من الشرح الكثير من جوانبه ، حتى يمكن أن يقتنع دارس الفلسفة . والحقيقة أن شرحنا قد يدخلنا في تفصيلات فنية فلسفية ، تستغلق في الفهم على من لا يعمل بالمجال الفلسفي ، لذلك ننصح أنه من الأفضل ألا يستمر معنا في متابعة هذا الشرح وتلك التفصيلات . وفي البداية علينا أن نعرض أولا البواعث التي دفعتنا لمحاولة وضع مثل هذا الإفتراض حول الواقع وطبيعته .

كان علينا أن نبين لماذا تخلينا عن العنصر العلي ، الذي ينسبه الفكر الشعبي دائما إلى تصورنا الواقع ، فبالنسبة للفكر الشعبي ، يعتبر العالم عبارة عن قوة تسبب مدركاتنا . ولكننا هنا وفي مناقشتنا الدينية اللاحقة ، لن نعتبر الأزلي قوة بل فكرا . فلماذا نفعل ذلك ؟ سوف نحاول الإجابة وشرح هذا الأمر ، ونحن مازلنا نعتبر العالم الحقيقي ، مجرد شئ ، تم افتراضه ليواجه حاجاتنا الفكرية الباطنية . فدعنا نسأل ، بدون الأبتعاد كثيرا عن وجهة النظر هذه ، عن ما هو الدافع الأعمق وراء مسلماتنا النظرية البحتة عن الواقع ؟ ألا يكون شيئا يناظر أو يطابق أفكارنا ، ويحقق مصداقيتها ؟ لذلك ألا تكون المسلمة القائلة

بأن الواقع يطابق أفكارنا ، أعمق من التي تقول بأن العالم الواقعي يسبب أو يكون علة أفكارنا ؟ وعلى ذلك ألا تكون مسلمة السببية في الحقيقة ، ليست إلا صورة ثانوية في نظريتنا عن العالم ؟ ولنضرب مثلا على ذلك ، فعندما أقول إن عقلي يطلب علة ما (أ) للإحساس (ب) ، ألا يكون فكرى هنا يطلب شيئا أسبق من مجرد مبدأ السببية ، وأعمق من ذلك ؟ إلا يطلب عقلي هنا أن فكرتي "( أ)" عن العلة عموما ، وفكرتي "ع " عن العلاقة السببية (ع) بين (أ) [١] و (ب) تكون مطابقة بصورة مسبقة لحقيقة الأشياء ؟ هل أستطيع أن أدرك علة حقيقية هناك ، إلا بوجود مسلمة تقول بأن تصورى (مفهومى) عن العلة الحقيقية يطابق العلة الحقيقية ذاتها ؟ لذلك ، عندما يقول الناس : نحن نعرف الواقع الخارجي ، لأننا نعرف أن إحساساتنا تحتاج إلى علة ، وأن هذه العلة لابد أن تكون موجودة خارجنا ، فهل يكون قولهم أكثر من القول بأننا نعرف (أونفترض) ، بأن لفكرة من أفكارنا ، وبالتحديد ، الفكرة عن علاقة سببية ضرورية ، يوجد فى الخارج هناك واقع يناظر ويطابق هذه الفكرة . لأن من المؤكد أنى لم أعرف مصداقية فكرتى عن علاقة سببية ، فقط بسبب ، أو بناء على ، معرفتي بأن هذه الفكرة الخاصة بالعلاقة السببية ، يجب أن تكون هى نفسها قد حدثت ، بسبب الوجود الحقيقي للعلاقات السببية فى العالم ، فمثل هذه المحاولة لتفسير الفكرة ، يعنى التراجع إلي ما لا نهاية . لذلك يكون التصور أو المفهوم العميق الذى لدينا عن العالم ، قائما على الفكر أو المسلمة ، بأنه يجب لأنه يكون هناك نظير (قرين) لأفكارنا ، وليس مجرد علة كافية لفكرنا .

ويمكن توضيح ذلك بدراسة طبيعة فكرنا عن الماضى . فالحكم بوجود فعلى لسلسلة من الأحداث الماضية ، ليس حكما قائما على مبدأ السببية ، فاعتقادى فى وجود الماضى أو المستقبل ، لا يكون بسبب اعتقادى بمبدأ السببية ، وإنما لإشباع ميل لدى ، لافتراض تيار زمنى لا متناه ، يشبه فى طبيعته التتابع الحالي الحالات المعطاة مباشرة ، فإعتقد فى وجود زمن حقيقى ، بوصفه نظيرا لمفهومى عن الزمن ، وليس بوصفه علة لهذا المفهوم . وإلا فكيف أقوم بتشكيل فكرتى عن علة على الأطلاق ، إلا إذا كنت أفترض مسبقا واقعية وجود

١- نلاحظ هنا وجود رمزين أحدهما .. للشئ والآخر للفكرة" مثلاً رمز العلة (أ) وهناك رمز فكرة الفرد عن العلة "آ" وكذلك الفكرة عن العلاقة هى "ع" أما العلاقة نفسها فهى (ع) . ( المترجم)

الزمن ؟ وإذا كان لابد من إدراك علة لاعتقادى فى وجود الماضى ، فلابد من إدراكها بوصفها واحقة ماضية بالفعل . إن التصور بأنها علة خالقة ، يكون شرطا لوجودها ذاته ، إلا إذا إعترف الفرد ، بما نعترف به نحن ، بأن مهما كانت الحالة متعلقة بالاعتقاد فى أى واقعة بعينها واحدة ، فإن الاعتقاد فى الواقع الماضى كهذا ، يكون سابقا عن اعتقادنا بأن حالتنا الحاضرة قد حدثت بسبب الماضى . ويلاحظ أن نفس أسبقية الاعتقاد فى وجود إتفاق ما بين فكرتى والعالم الخارجى ، توجد في كل أقسام الفكر وجوانبه . فالقول بأن العلة المادية لخبرتى علة توجد فى المكان . فإنه بصرف النظر عن فكرتى عن المكان ، فإن إعتقادى فى وجود المكان وواقعيته ، يسبق إعتقادى الخاص فى وجود علة مادية لشعورى بإحساس ما ، وتجعل هذا الإعتقاد اللاحق ممكنا . لذلك يكون دائما تصور الواقع بالبحث عن العلل ، تصورا ثانويا أو لاحقا ، لتصور الواقع بناء على مسلمتنا الأولى . وهذه المسلمة الأولى هي ، أن أفكارنا يكون خارجها هناك شئ ما يشبهها أو يناظرها . لذا في كل لحظة من لحظات حياتى أفترض وجود زمن ماضى وزمن مستقبلى يخاصنى ، ويشبها الوعى الحاضر ، ولكنهما يوجد فى الخارج هناك . كذلك الوعي الإجتماعي ، والميل الغريزى للعمل مع الآخرين ، يتضمن إفتراض الوجود الخارجى للآخرين ، مثل وجودى نفسه ووجود أفكارى عنهم وكذلك ، بالنسبة للحدس المباشر بالمكان فى حالة الرؤية أو اللمس للأشياء ، إفترض مسلمة وجود مكان ممتد إلى م لا نهاية غير مدرك ، مثل وجود المكان الذى أدركه و وجود أفكارى عن المكان .

لذلك فإن الواقع الخارجى الذى ندركه ، كما قد لاحظنا حتى الآن ، ندركه من خلال رد فعل تلقائي للشعور المستقبل فى حضور المعطيات الحسية المستقبلة . ولقد كانت غاية الفلسفة النقدية تحديد هذه الصورة لرد الفعل . وإذا كانت هذه الغاية لم تتحقق منذ وضعها "كانط" . فإن واقعة وجود نوع من رد الفعل قد تم الإقرار بها وتأسيسها . وينتهى القانون العام العملية إلى أن الواقع الخارجى يتم إدراكه بعد صياغة المعطيات أو الاحساسات الحاضرة مع بعض التعديلات الضرورية التى تجعل المفهوم أو التصور منسجما مع عادات الفكر الموجود بالفعل ، ومع النتائج المدركة من الخبرة السابقة . وإلى أن الهدف الرئيسى للعملية كلها ، يتمثل فى الوصول إلى تصور واقع كامل متحد قدر الإمكان يتمد فيه أكبر قدر من المعطيات الحسية مع أبسط مفهوم ممكن ، وإلى أن كل

عمل الوعي مركز في ربط ثراء المحتوى وجزئياته بتنظيم محدد يضم كل أجزاء هذا المحتوى .

وتتضمن هذه الطريقة أو الصفة لنشاطنا في تشكيل تصورنا الواقع ، تبعية مسلمة السببية إلى مسلمات أو دوافع أخرى ، فلقد سادت مسلمة السببية في الميدان العلمي ، بسبب بناء تصور عالم تتعاقب حوادثه تعاقبا سببيا في الزمان والمكان . وكل ما تبع بعد هذا البناء ، هو إكمال التصور باكتشاف التعاقبات الجزئية التي تحدث به . فإذا ما حاولت حذف فكرة أن الواقع الخارجي ، يعد قرينا أو موجودا بوصفه مناظرا لحالاتي الشعورية الذاتية ، من تصوري الواقع الخارجي ، فماذا يبقى ؟ ، ببساطة مجرد مفهوم عن علة خارجية غير معروفة كلية ، تسبب إحساساتي . ولن نستطيع قول شئ أكثر من ذلك . ويستحيل العلم والتجارب وكل بحث جاد عن الواقع . ولن يصبح لدى إلا واقعية ممسوخة ، يظهر فيها الواقع غير قابل للمعرفة ، ويتساوى فيها الوجود واللاوجود ، ولكن ذا أعدت المسلمة المحذوفة ، "وتم إدراك الواقع بوصفه نظيرا الوعي" ، يتم تطبيق مبدأ السببية تطبيقا ناجحا . ولئن كانت التجربة تؤدى بنا إلى إدراك الواقع الخارجي ، على أنه يشبه أو لا يشبه هذا أو ذاك الإحساس ، أو يشبه ولا يشبه هذه الفكرة المؤقتة أو تلك ، فإننا يمكن أن نقيم تصورات جديدة ، ونستطيع تحقيق تقدم محدد ، مادمنا نفترض وجود نوع من المشابهة بين الداخل والخارج .

وباختصار شديد ، إذا كان معنى السببية التعاقب المطرد ، فإن قبول أي علاقة سببية ، بوصفها علاقة حقيقية ، يتضمن تصورا عن التعاقب المطرد الذي يجب القبول به . فإذا ما تم قبوله ، فإنه يدرك بوصفه واقعة حقيقية ، توجد خارج الوعي الحاضر ، ولكن يشبه فكرتنا الحاضرة عنه ، لذلك لا يمكن وضع التعاقب العلّي في البداية ، لأنه لا يقدم لنا مفهوما محددا عن واقع خارجي ، وإنما يأتي في المرتبة الثانية حتى يمكننا من تطوير الفكرة القائلة بأن الواقع يشبه حالاتنا الخاصة من الوعي . إن مسألة الاعتماد على التجربة الحسية لإثبات تشابه الواقع الخارجي مع حالاتنا الواعية ، مسألة لا يمكن تحقيقها . ولقد رأينا بصورة عامة إستحالة التحقق في هذا الميدان من خلال التجربة . فكل هذا الواقع المحسوس في الماضي والحاضر والمستقبل ، وكل ما هو بعيد عن مجال

رؤيتنا وحواسنا ، والمكان والزمان واللغة والحركة ، والحياة وراء التجربة المباشرة ، كل ذلك ما هو إلا خبرة مفترضة وطالما أنها ليست معطيات حسية ، فلا يمكن التحقق منها بالحس فإننا كنا نعتقد في هذا الواقع الخارجي ، ثم إفترضت التجربة بصورة منفقة فكرة وجود تعاقب سببي ، فإن مسلمتنا بأن لهذه الافتراضات نظيرها في عالم خارجي ، تؤدى بنا إلى إدراك التعاقب العلّي بوصفه واقعة حقيقية توجد في الخارج . إننا لا ندرك العالم الخارجي أولا ، بوصفه علة ، ثم نكتشف فيما بعد أنه يعد قرينا أو لا يعد كذلك لوعينا الحاضر ويقوم كل تفكيرنا على إفتراض أن الواقع الخارجي قرين أو نظير وليس علة على الإطلاق . وإننا كنا مع مرور الزمن ، قد أسقطنا التفسيرات والتصورات الأسطورية للواقع الخارجي فقد قمنا بذلك بسبب ، أننا في ضوء وجود خبرة أكثر شمولا وإمتدادا وإتساعا ، وجدنا أن التصورات القديمة ، والقائمة على أشكال أولية العاطفة ، وعلى خبرة محدودة ، لم تعد تصلح أو كافية لمفهومنا عن النظير الخارجي للوعي فلم نستبدل الذرات والوسط الأثيري بالكائنات والآلهة بسبب رفضنا القول بأن الواقع الخارجي يشبه أفكارنا ، وإنما بسبب إكتشاف أن تحقيق الوحدة الخبرة الواسعة يتم بالأفكار الجديدة بصورة أفضل من الأخذ بالأفكار القديمة . بل وتظل الذرات والوسط الأثيري نفسها مجرد مفاهيم وتصورات مؤقتة طالما كان هناك إمكانية ضم خبرات أوسع إلى الوحدة ، بأفكار أخرى جديدة . ولكن بالرغم من كل ذلك ووسط كل هذه التغييرات التي قد تحدث لتصوراتنا ، تظل المسلمة القائلة بأن الواقع الخارجي يشبه بصورة ما أفكارنا عن طبيعته ، مسلمة باقية ومستمرة .

لقد انشغلنا بالحديث عن صور عديدة مختلفة ، لا تمت بصلة مباشرة ، ولا تعد كافية التعبير عن المفهوم النقدي الواقع . ثم تسرعنا في تكملة تصورنا بإضافة العناصر المحذوفة . وأصبح الواقع يشبه تصوراتنا عنه من منطلق مسلمة عامة . ( لاحظ أنها مجرد افتراض ولم يتم حدوث تجربة حسية بهذا التشابه ، ولم يفرض علينا من الخارج ) ، ولكن وبالرغم من ذلك مازال نوع التشابه يحتاج إلى تحديد . أيمكن إدراك الواقع الخارجي بوصفه وجودا ، مستقلا ، ولا توجد بينه وبين الوعي أي علاقة ضرورية أي لا يكون وعيا ، ولا تم تصميمه من أجل الوعي ، بالرغم من تشابه طبيعته مع حالاتنا الواعية ؟ . إن الإجابة تمثل كل مشكلات الفكر المثالي ، وكل صور تقدم التحليل الفلسفي في العصر الحديث إن المرء لا يستطيع الاستمرار في الجدل إلى الأبد في اتجاه واحد . ويمكن

تلخيص حالة النزاع والجدل بصورة عامة كما يلى عندما يتم تأسيس مفهوم الواقع الخارجى على تطبيق مفهوم السببية فقط ، فإن كل درجات التشابه أو عدم التشابه بين الفكر والأشياء ، يتم إفتراضها ، تبعا لأذواق المفكرين . وسريعا ما يتحرر الواقع الخارجى من شرط المعقولية ، ويصبح قادرا على التشكل على أي صورة تهواها ، فقد يصبح ذرة ميتة ، أو شرارة كهربائية ، شبحا أو شيطانا ، أو لا معروفا . ولكن إذا ما تم فهم الوضع الثانوي أو تبعية مبدأ السببية لمبدأ أعم منه ، فإن تصور العالم يتبدل . أن الوجود لا يجب أن يكون مجرد مسلمة غامضة عن التطابق أو التشابه ، وإنما يجب يكون هناك علاقة محددة بينه وبين أفكارى المشابهة له . ولئن كان القول بمسلمة التشابه ، وعن مدى إنتمائها إلي الفكر الإنسانى ، وعن تعبيرها الحقيقى عن طبيعة هذا الفكر ، مسألة قد أقرتها معظم المذاهب التى تجاهلت مسلمة التشابه ذاتها ، إلا أن المسألة تتعلق بالأشكال أو الصور التى تتخذها هذه المسلمة ؟ أولا أن التشابه المفترض بين فكرتى والواقع الخارجى ، ربما يكون تشابها بين حالة من حالات الوعى الحاضر ، وحالة من حالات الوعى الماضى أو المستقبلى ، أو بين هذه الحالة الحاضرة والحالة الواعية الحاضرة لدي كائن آخر . فالوعى الإجتماعى يتضمن مسلمة وجود التشابه بين أفكارى ووعى خارجى آخر ، مصمم على نفس صورتى من الوعى . والحقيقة أن الصورة الثانية التى تظهر بها مسلمة التشابه بين الداخل والخارج ، والتى يتم الاعتراف بها عموما ، ليست هى الصورة التى طبقا لها أفترض تشابه فكرة من أفكارى الحالية مع فكرة ماضية أو مستقبلية ، أو مع فكرة حاضرة لدى كائن آخر من بنى جنسى ، وإنما تشابهها مع خبرة ممكنة . إن القول بأن أفكارنا تستطيع أن تعبر بصورة كافية عن ممكنات الخبرة أو الأحاسيس التى لا تكون قد تحققت بالفعل ، سواء فى نفوسنا أو لدى أي كائن معروف آخر ، يعد مسلمة مألوفة فى العلم الطبيعى ومن قوانين الطبيعة بصورة عامة ، والتى يعترف بها معظم المفكرين ، فأطلق عليها لويس اسم « بناءات مثالية » لأنها لا تعبر عن خبرات تحققت بالفعل ، بل عن إمكانية دائمة ومستمرة للخبرات . وهكذا تطور استخدام مفهوم الخبرات الممكنة ، حتى إن "مل" كما نعرف جميعا ، قد اعتبر الإمكانية المستمرة للحس » تعريفا كافيا المادة .

ولقد تم استنفاد كل مفهوم الواقع الخارجى عند فلسفة الظاهريات الحديثة ، بهاتين المسلمتين أو الصورتين لمسلمة التشابه . فتبعا لموقف فلسفة الظاهريات ، يعنى العالم

الخارجى ، كل محتويات الشعور الممكنة والفعلية والحاضرة والماضية والمستقبلية لكل الكائنات ، ونعتبر هذه النتيجة التى قالت بها الظاهريات الحديثة ، حتى الآن . أفضل المسلمات قبولا عن العالم والحقيقة أن هذا الموقف تجاه النظرية سواء بوصفها مسلمة أو نظرية قابلة للبرهنة ، قد قال به كل فلاسفة المثالية المحدثين . فمثلا نستطيع أن نجده عند فشته "فى كتابة" رسالة الإنسان" ، وفى مقالات فلسفية أخرى قصيرة ، في كتابة « أسس نظرية العلم » وفى ظاهريات هيجل ، وعند شوبنهور فى " العالم بوصفه إرادة وتمثلا " ، وعند جون ستيورات مل « فحص هاملتون » وعند روفينيه « المنطق العام » وعند بومان « الفلسفة بوصفها فى العالم » لا يختلف هؤلاء الفلاسفة فى المنهج أو القدرة أو الهدف بل بوصفهم من الفلاسفة المنتمين للفلسفة بعد كانط ، يقبلون التفسير السابق بوصفه تفسيرا صحيحا لمذاهبهم حقيقة أن بعضهم قد يسخر من البساطة التى عرضنا بها الموضوع . ولكننا قد إخترنا هذه القائمة بأسماء المفكرين ، لكى نبين أنهم بالرغم من الإختلافات الكبيرة بينهم ، يتفقون كلهم على حقيقة واحدة أساسية ، وهى بالتحديد ، أنه عندما يبحث الفكر فى غايته وموضوعاته ذاتها ، لا يمكن أن يقبل أى فكرة عن الواقع الخارجى تجعل هذا الواقع شيئا آخر لا يكون معطى للوعى ، ولا يكون مادة للفكر . ويتفق المذهب الحسى وأكثر المذاهب النظرية المثالية القائلة بالأفكار المسبقة فى النهاية ، على الهروب المستمر وعدم تأييد فكرة وجود عالم خارجى ، قد يعرض نفسه بوصفه وراء حدود الوعى . ونحن نقبل هذه النظرة الظاهراتية التى يتصف بها الفلاسفة بعد كانط في كل الأحوال بوصفها تقول بالمسلمة أو الافتراض الأكثر بساطة والأقل تناقضا .

وهكذا بسبب رغبتنا فى افتراض "وعى العالم" ، يظهر الواقع بوصفه موضوعا لوعى فعلى أو لوعى ممكن . ولكن تظل نقطة غامضة فى هذا الافتراض أو تلك المسلمة . فماذا نقصد بالوعى الممكن ؟ ، ماذا يمكن أن يوجد هناك فى الوعى وراء كل الحالات الماضية والمستقبلية العقلية للوعى لدى كل الكائنات ؟ ، ولأى غاية ، وبأي حق ، يحق لنا بناء عالم من الإمكانية ، فوق أو وبجانب عالم الخبرة الفعلية ؟ ويبدو أن هذه المسألة لم تأخذ حقها من العناية ، بل وغالبا ما كان يتجنبها المفكرون . فعندما قال "جون ستيورات مل" عن المادة ، أنها " إمكانية دائمة للإحساس " ، ترك مجالا لوجود السؤال المحير ، عن ما هو هذا المخلوق المسمى بالممكن ؟ أهى واقعة فعلية ؟ ، فماذا إذن الواقعة الفعلية ؟ وإذا لم

تكن واقعة فعلية فإن كونها مجرد إمكانية ، يجعلها غير موجودة . فاللذة إذن لا وجود لها بوصفها مجرد إمكانية .

ولقد لاحظ "ملكس موار" ، الصفة المدرسية الإسم المجرد " إمكانية " وقام بنقدها في مجلة العقل العدد الثالث [١] . وإن نجد لدى معظم الكتاب في هذا الموضوع ، من إستخدم مصطلحات تبتعد عن المصطلحات المدرسية المستخدمة ، أو قال بأفضل منها التعبير عن هذا الجانب من مسلمة الواقع الخارجي . بل والواقع أنه إذا توفر لفرد ما ، أن يتعرف على كل عالم الوعي الفعلي ، الماضي والحاضر والمستقبل ، ولم يفترض وجود وقائع مستقلة لا تكون في الوعي أو وضعت لأجله ، فإنه من الصعب تصور وجود معنى لأي كلمة ، يمكن إضافتها ، وتقول بوجود "واقع ممكن" قبلية ، لا يمكن إدراكه إلا إذا كان إدراك الممكن بالفعل أو موجودا في الوعي بالفعل . فمن الممكن أن يكون لي أجنحة وذيل وطويل ومائة عين ، وعندي جبل من الذهب . كل ذلك ممكن ، ولكن بأي معنى ؟ أنهم يكونون بمعنى ، أنني أتخيلهم بالفعل أو أتخيل نفسي مالكا لهذه الأشياء . إن " الممكنات الفارغة" أو " كل ما يمكن المرء تخيله " ، كلها تعد وقائع في الشعور ، مادامت متخيلة ، وليس لها أي وجود آخر . والحقيقة أن عالم الحقيقة لا يزداد اتساعا بمثل هذه الممكنات ، التي يكمن كل وجودهم في الفكرة الواعية الفعلية لهم . ولكن لا تكون اللذة بهذا المعنى السابق "إمكانية مستمرة" للإحساس . فلا تكون الجبال الثلجية حقيقية ، مادمت أتخيلها الآن ، ولكنها تكون حقيقية مادمت تخضع القانون القائل بأنه ، أينما أكون حاضرا ، أستطيع رؤيتها ولمسها ، وإن الرؤية واللمس والشعور بها ، يتحددان بطرق معينة خارج إرادتي . إن صفحات هذا الكتاب المغلق ، والمظالم التي يحويها جسد هذا القط ، وعقلي ، وجزئيات غاز الأكسوجين التي أستنشقه ، كل هذه الأشياء بالرغم من عدم وجودها الآن وجودا

---

(١) يقول في ص ٢٤٧ إذ كان مل وأتباعه ، يتصورون أنهم بتعريفهم اللذة بأنها إمكانية مستمرة الإحساس وتعريفهم العقل بأنه إمكانية مستمرة الشعور ، قد أزالوا صعوبة كانت عن الشئ في ذاته ، فإنهم مخطئون لأن إمكانية الإحساس ، إذا ما تم تحليلها تحليلا صحيحا ، قد تعني الأشياء والمحسوسات ، التي يمكن أن تصبح موضعاً للإحساس "وإن كنا لا نتفق مع النتيجة التي انتهى إليها الأستاذ موار ، فإن نقده لكلمة الإمكانية يعد نقداً مهماً .

فعليا في الشعور فإنها تعد حقيقية بوصفها "خبرات ممكنة" . ولكن ما نوع الواقع اللاحقيقي لهذه القطية بالقوة ؟

إن الاستفسار عن الباعث الذي قادنا إلى افتراض هذه الخبرات الممكنة ، لا يخرج عن رغبتنا المألوفة والعامة في تطبيق مسلمة الاطراد على خبرتنا القطية المختلطة . إن خبرتنا القطية لا تكون محكومة دائما بقوانين واضحة لتعاقب مطرد . ولكننا في الوعي المفترض وراء معطياتنا الخاصة المباشرة نتجه ، بسبب تحيزنا للوحدة والبساطة ، إلى افتراض أن الاطراد هو التعاقب الحقيقي للوقائع ، مهما كانت الحالات الجزئية أو جزئية الواقع ، التي نشعر بها في خبرتنا الشخصية . فلا أرى غير تفاحة تسقط ، ولكن أفترض أنه إذا كانت لدى خبرة بكل الوقائع ، لكنت قد لاحظت سلسلة من التغيرات المادية ، التي حدثت للفرع الذي يحمل التفاحة ، وكان ذلك كافيا لإكمال خبرتي المنقوصة والمجتزئة . وبهذه الطريقة وكما قد لاحظنا سابقا ، إن مبدأ التعاقب العلّي ، لا يخلق مفهومنا أو يشكل تصورنا عن الواقع الخارجي ، وإنما ينظمه ويتممه . فالقول بأن هناك شيئا ما وراء خبرتنا ، وبالتحديد خبرة أخرى ، يعدُّ المسلمة الأولى . والقول بأن الخبرات تشكل مجموعة من قوانين التعاقب المتسقة والمطردة ، هي المسلمة الثانية اللاحقة للأولى . ولقد ساعدتنا هذه المسلمة على تشكيل فكرتنا ، عن وجود العالم المادي خارج الوعي الفردي ولقد قبل العلم هذه الفكرة لأنها تحقق اتساقه ، بدون استفسار عن طبيعتها ، بينما توضح النظرة النقدية الفلسفية ، أن الوقائع التي قد تم افتراضها ، وافتراض وجودها خارج نطاق الكائنات الفردية العاقلة إلا "خبرات ممكنة"

والواقع أن افتراض "الخبرات الممكنة لإشباع ميلنا لمسلمة الاطراد ، قد تم التعبير عنه في افتراضنا لوجود وعي العالم ، بافتراض وجود خبرة قطية كلية لأن "الخبرات الممكنة" نفسها ، بملئها فكريا الفجوات الكائنة في الخبرة القطية ، قد قصد بها ، توصيلنا لمفهوم أو تصور خبرة واحدة متسقة مطلقة . وهذه الخبرة المطلقة ، التي تعرض كل الوقائع نفسها فيها ، بصورة مترابطة ، وبوصفها خاضعة بصورة مطردة لقانون محدد ، يتم إدراكها بوصفها "ممكنة" . ولكن مرة أخرى ، ماذا يعني ذلك ؟ ، أيعني فقط مجرد تحصيل حاصل أم أنه إذا تم التخلص من كل الفجوات والخبرة الفردية غير المنتظمة

بواسطة حلقات ربط وخبرات إضافية ، تختفى هذه الفجوات والخبرات غير المنظمة أو المطردة ؟ هل تعنى فقط ، أنه إذا كانت هناك خبرة مطلقة لسلسلة مطردة من الوقائع ، فإنها تكون مطلقة ومطردة ؟ أو هل تعنى ثانية ، أنه يكفى القول ، بأن أي خبرة ممكنة مثل جبل ثلجى فى القطب الشمالى ، أو عقلى ، أو ما يوجد داخل الكتاب المغلق هناك ، كلها أشياء توجد بوصفها مجرد صور ذهنية لدى ؟ . حقيقة أنى أعرف منها ما أستطيع إدراكه أو تمثله ، ولكن في الوقت نفسه أفترض أن لهذه الأشياء وجودا ما خارج صورى الذهنية . إن هذه لسلمة تمثل لنا ، في هذه المناقشة الأولية ، مجرد واقعة (لأننا مازلنا لا نبحث عن شئ أعلى من واقعة المسلمة ذاتها) بل نبحث عن معناها ولا نبحث عن تبرير لها . فمثلا لا أعرف عن صديقى إلا الجزء الذى أدركه ، ومع ذلك أفترض تشابه هذا الصديق مع الصورة التى كونتها عنه ، بينما لا أفترض أن الصورة التى لدى عن التنين مثلا ، لا يمكن أن تشبه أى حيوان . كذلك أفترض أن تصورى لخبرة ممكنة ، عما يسمى بالذرة ، أو القطب الشمالى ، يعتبر تصورا صحيحا وصادقا ، خارج خبرتى ، وخارج أى خبرة فعلية لأى كائن عارف . بينما لا أفترض أن تصورى لإمكانية حصول إنسان المستقبل على أجنحة ونيول ، يعد تصورا صحيحا على الأطلاق أو أفترض مصداقية هذا التصور فى الخارج .

المشكلة إذن ، أن المادة بوصفها إمكانية للخبرة ، تكون أكثر من أي خبرة فعلية معروفة ، ومع ذلك تكون هذه المادة حقيقية بالنسبة للوعى . ولكن المسألة ليست بهذه البساطة ، فلا تكون المادة موجودة بالنسبة للوعى ، لمجرد أنها كانت خبرة ممكنة حاضرة أو مدركة . فالواقع لا يتكون فقط من مجرد وجود صور ذهنية للخبرة الممكنة فى الوعى الحاضر ، وإنما فى المسلمة المضافة والقائلة بأن هذا التصور يكون صحيحا خارج الوعى الحاضر ، فكيف يمكن قيام مثل هذه المسلمة ، إلا بإفتراض نوع من الوجود الفعلى لوعى العالم ؟ .

والآن دعنا نلخص الشروط التى خضعت لها نظريتنا عن الواقع الخارجى . الواقع ليس معطى لنا ويجب علينا إفتراضه . لأننا نرغب فى وجوده . ولأن بعض حالات الوعى نوعا من المصداقية لوجودها خارج الوعى ، فإن هذه المصداقية هى ما تشكل

تصورنا ومعرفتنا للعالم الخارجي ، مثل اعتقادنا في حالاتنا الماضية والمستقبلية ، ووجود جارنا ، والمكان والمادة والحركة . دائماً ما يدرك الواقع الخارجي بوصفه نظيراً لأفكارنا ، ولذلك تأتي وقائعه مشابهه لوقائع الوعي . تعد الفكرة التي نشكلها في أي لحظة عن الواقع ، تعبيراً عن جهدنا لرد معطيات الحس الحاضر ، والتصور الحاضر لخبراتنا ، الماضية إلى نوع من الوحدة ، التي تأخذ صوراً معينة . لذلك ندرك الواقع الخارجي أولاً بوصفه كائنا في المكان والزمان ، وثانياً بوصفه يدخل في علاقة سببية معنا . فإذا ما اكتمل مفهوم السببية المسقط على الواقع الخارجي ، يصبح مفهوماً يصور كلاً من الوقائع المتحدة والمطردة . فندرك الواقع الخارجي بوصفه خاضعاً لقوانين محددة ، ولكونه يخضع لها ، فإنه يشكل كلاً يتصف بالوحدة العضوية ، ولكن لما كان الواقع الخارجي ، لا يدرك دائماً إلا بوصفه مدركاً لوعي ما ، فإن الواقع الخارجي لكونه كلاً عضوياً ، يجب أن يدرك بوصفه موضوعاً لخبرة مطلقة ، تعرف كل الوقائع وتراها خاضعة لقانون كلي واحد ، وهنا يظهر الغموض في نظريتنا عن الواقع الخارجي . فالوجود يكون وجوداً فقط للوعي والمعروف عن الوعي لدى الفهم العام أنه يوجد فقط لدي أفراد الإنسان . ومع ذلك يكون الواقع المفترض كلاً عضوياً يحوى سلسلة من الوقائع التي لا تكون معروفة لدى الناس بوصفها خبرات فعلية وإنما بوصفها خبرات ممكنة فقط .

ونحتاج بوصولنا إلى هذه النقطة من نظريتنا إلى بطل يساعدنا على إتمامها وطبعاً لسنا في حاجة إلى بطل من أمثال دون جوان ، وإنما إلى ذات مفترض ، يحوى الخبرات الممكنة " ولقد افترضنا وجود هذا الذات المفترض ، ولم نبرهن علي وجوده ، أو أنه جاء نتيجة ضرورية لمسلمة وجود العالم الخارجي ، ويستطيع أى فرد وضع أي فروض أخرى . ولكن فرضنا يمتاز بالبساطة والكفاية إن افتراضنا بوجود وعي ما ، تكون كل الخبرات الممكنة ، وقائع فعلية حاضرة فيه ، يعد فرضنا كافيا ومناسباً لحاجة نظريتنا ، بينما افتراض "بركلي" اللاهوتي في صورته الأصلية مثلاً ، يبدو إفتراضا متجاوزاً لما يتطلبه مفهومنا النظري عن الواقع . لذلك ومن أجل التعبير عن أحد جوانب مسلمتنا الأساسية ، نقترح القول بأن "كل الخبرات الممكنة" المدركة تكون خبرات فعلية في وعي ما ، ولا ننسب لهذا الوعي أي صفات أخرى ، غير مجرد معرفته لهذه الخبرات ، أو معرفته للوقائع المناظرة لها ، والتي تطابقها في العدد وفي نوع العلاقات مع الخبرات الأخري . بهذا نكون قد شرحنا وحددنا مذهبنا المثالي في صورته الأولى .

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذي يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفي ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضروري أن نستمر في توضيح العلاقة بين العقول الفردية والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع في ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صوره . من الواضح أنه يؤدي بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا الفردية ربما يصعب عليها تقديم أي أساس لافتراضنا . وبالتالي تصبح كل مسلماتنا فارغة وباطلة . وكل شئ قابل الشك . وربما نكون على خطأ في كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعي » . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظري الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الخلقي في فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحوّل هذا العالم الواقعي القائم على المسلمات إلى عالم حقيقي من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما نغفل عن ملاحظته في أثناء وضعنا الفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطيء تجاه عالم خارجي ما . لذلك ، يفترض أن هناك فرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة [1] ولكن ما الذي يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صادقا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإنكار والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالي تتضمن كل هذه العمليات الإفتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة في الحكم الصائب وفي الحكم الخاطئ ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن في القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجي يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضروري بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشكي .

---

(١) هنا يستخدم رويس كلمة "الطبيعة" "والواقع" "والعالم" بمعنى واحد ( المترجم )

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذى يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفى ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضرورى أن نستمر فى توضيح العلاقة بين العقول الفردية والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع فى ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صوره . من الواضح أنه يؤدى بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا الفردية ربما يصعب عليها تقديم أى أساس لافتراضنا . وبالتالى تصبح كل مسلماتنا فارغة وباطلة . وكل شئ قابل للشك . وربما نكون على خطأ فى كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعى » . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظرى الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الخلقى فى فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحوّل هذا العالم الواقعى القائم على المسلمات إلى عالم حقيقى من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما نغفل عن ملاحظته فى أثناء وضعنا الفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطىء تجاه عالم خارجى ما . لذلك ، يفترض أن هناك فرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة [1] ولكن ما الذى يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صادقا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإنكار والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالى تتضمن كل هذه العمليات الإفتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة فى الحكم الصائب وفى الحكم الخاطئ ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن فى القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجى يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضرورى بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشكى .

---

(١) هنا يستخدم رويس كلمة "الطبيعة" "والواقع" "والعالم" بمعنى واحد ( المترجم)

وبمجرد البدء في بحث هذه المسألة ، نواجه بتناقض مزعج ، إذ يبدو أن نظرة معينة تصبح من خلالها كل الأحكام المخلصة أحكاما صحيحة . دعنا نتذكر قصة الفارسين والدرع . حيث يتهم كل منهما الآخر بالكذب . ويرى فى تفسير ، الآخر زيفا متعمدا ، بالرغم من أن كلا منهما لا ينطق إلا بالحقيقة . والمشكلة فقط فى أنه لم يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا . إذ كان من الواجب عليه أن يقول إن الدرع كما أراه من جانبى ، يبدو أنه من الفضة أو من الذهب » . ولكن المشكلة أن كلا منهما قد ترك مسألة الأهلية ، وقال كلمة الدرع ، فقط ، وبالتالى بدأت المعركة .

ويبدو أن هذا الموقف الشائع عن الفارسين والدرع ، يسبب لنا إزعاجا ، بمجرد تعميم المسألة والتفكير فيها . هل حقيقة عندما تصدر أحكام مخلصة على الأشياء ، تكون مختلفة عن الأشياء كما تظهر لنا ؟ فإذا ما قلت : إن السكر لذيذ الطعم ، وقال صاحبى « : إنه مر المذاق " أيكون ذلك تناقضا فى المصداقية ؟ إلا يمكن أن يكون كل منا مخلصا وصادقا فى حكمه أو فيما يقول ؟ والمصاب بعمى الألوان ، أيكون مخطئا فى الحكم ، عندما يقول إنه ليس هناك اختلاف فى اللون بين ثمار شجرة التوت وأوراقها ، عند النظر لها فى ضوء معين ؟ ، ولكن لماذا لا يكون ذلك حال كل أقوال الناس عن الأشياء ؟ فإذا كنت صادقا فى قولك ، أفلا يكون ذلك مرتبطا بكيف تتجمع الأفكار لديك وبكيف تظهر لك ؟ ، وإذا قلت إنه لا يحدث شئ بدون سبب ، أفلا تعنى أن ما تدركه من كلمة السبب ، تدركه مرتبطا بكل حدث حاضر فى عقلك الآن ؟ وإذا قلت : إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أفلا يعنى أن ما تدركه الآن تحت مسمى الخط المستقيم ، ويتطابق مع ما تعنيه الآن ، بأقصر مسافة ؟ ، الآن كيف يمكن أن يكون هناك تعارض مباشر بين حكمين صادقين ؟ أفلا يقول جارك : إن الداروينية هراء وزائفة ، وتقول أنت : إنها صحيحة . فأين تقع الآن واقعة التناقض ؟ يقول الجار ، أن لديه الآن فى عقله فكرتين ، فكرة عما إختار تسميته الداروينية ، و أخرى عما اختار تسميته بالكلام الفارغ . ويقول الفكرتين تتطابقان ، تماما مثلما قال الفارس عن درعه ( الدرع بوصفه منظورا له من جانبه ) أنه مصنوع من الفضة . وتقول أنت ، بأن فكرتك عن الداروينية تتفق مع فكرتك عن الحق ، تماما مثلما قال الفارس

الثانى ، بأنه يرى الدرع مصنوعا من الذهب . لماذا الصراع والخلاف ؟ إن كل الأحكام تظهر على أنها مجرد سرد يحدث أو يدور فى عقولنا . فمن يستطيع الشك فى صدقها ، إذا كانت مخلصة ، وصادرة عنا ؟ أيستطيع أى فرد منا أن يصدر أحكاما ، لا ترتبط ولا تحمل تفسيرات واضحة لكيف ترتبط وتتجمع أفكارنا ؟ لماذا لا يقول اللص أمام القاضى " أن فكرتى عن ما أسميه سرقة الدجاج تتفق مع فكرتى عن ما أسميه الفضيلة " وربما يرد القاضى قائلا « أيها الوغد ، إن فكرتى عن ما أسميه سرقتك للدجاج تتفق مع ما أسميه سرقة بغيضة ، فأيتعارضان حقا فى الرأى ، حتى يمكن القول : إن أحدهما صادق والآخر خاطئ ؟ هل يعبر كل منهما عن جانب مختلف من جوانب العالم ؟ وما هو الحق ، أهو ما يتفق مع الجانب المادى أم مع الجانب الخلقى ؟ ألا يكون كل بحث ، وكل حجة ، وكل قصة ، وتوقع ، وعقيدة ، أو رأى ، وإقرار وإنكار كل عملية من تلك العمليات ، مجرد تعبير عن وحد حاضرة لمجموعة من الأفكار لدى فرد ما ؟ فأين يمكن لقولين أن يلتقيا علي أرض مشتركة ، حتى يمكن الحكم بأن أحدهما صادق والآخر خاطئ حقا ؟ أيكون للأحكام المختلفة ، فى العقول المختلفة ، أو التى صدرت فى أزمنة مختلفة ، موضوع مشترك حقيقى بينهم ؟ وإذا لم يكن لها موضوع ، فكيف يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب على الإطلاق ؟

إن نظرة فاحصة لهذا الموقف تبين مدى اتساع التناقض ، ومع ذلك قام بعض المفكرين بالرغم من هذا الإتساع ، وكثرة أنماط التناقض ، بإطلاق اسم النسبية المطلقة عليها كلها ، ولما كان كاتب هذه السطور فى فترة من حياته من أنصار هذا المذهب وشرف ، بمحاولة السعي والبحث عن الأسس العقلية للمذهب ، فإنه يحق له المشاركة فى معارضته . إن المذهب قد يبدو مقنعا ، فى اعتماده على المفارقات التى عرضناها ومحقا فى قوله بالنسبية ، وبالرغم من ذلك ، فإنه يظهر خاليا من المعنى ، أو مليئا بالتناقض الداخلى . فإذا لم يكن هناك تمايز حقيقى بين الصواب والخطأ ، فإن القول بوجود مثل هذا الفرق ، لا يكون خاطئا بصورة حقيقية ، بل قد يبدو خاطئا فقط ، ومهما حاولت فلن تخرج عن هذه الدائرة الحتمية . فإذا كان من الخطأ القول بوجود حقيقة مطلقة ، أفيكون خاطئا بصوره

نسبية أم بصورة مطلقة ؟ فإذا كان خاطئا بصورة نسبية ، فإنه إذن ليس خاطئا بصورة مطلقة . أفيكون القول بأنه خاطئا بصورة مطلقة ، يكون هو نفسه خاطئا ، ولكن أيكون خاطئا بصورة مطلقة أم بصورة نسبية ؟ وإذا يجب أن تصل في النهاية إلى القول ، بأنه إما أن يكون خاطئا بصورة مطلقة ، أو صادقا على الإطلاق وإلا سوف يؤدى هذا الدور اللامتناهي إلى فقدان التمييز بين الحقيقة النسبية والمطلقة لمعناه ، وبالتالي يفقد مذهبك عن النسبية الكاملة معناه . هل تستطيع القول " لا وجود لحقيقة مطلقة " ؟ من الواضح أنك إذا أردت أن يكون لقولك معنى ، يجب أن تقول إنه لا وجود لحقيقة مطلقة ، إلا لهذه الحقيقة ذاتها ، بأن لا وجود لحقيقة مطلقة " . و لكن إذا اعترف بهذه الحقيقة ، فإنه يوجد إذن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ .

وعندما نتحدث هنا عن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ ، نقصد وجود فرق "حقيقي" بين الصواب والخطأ . وهذا الفرق الحقيقي يعترف به أكبر المدافعين عن النسبية ، لأنه عندما يدافع عن النسبية ضد أنصار الإطلاقية ، يعتمد على أنه على صواب "حقيقي" وأنهم على خطأ "حقيقي " .

وبالرغم من شعورنا بالفرق ، تظل المفارقة قائمة ومعقولة . فكيف يكون للأحكام المختلفة ، التي صدرت في أزمنه مختلفة ، موضوع مشترك على الإطلاق ؟ فإن لم يكن لها موضوع ، فأين يوجد إذن الفرق المفترض بين الصواب والخطأ ؟ وماذا نفعل مع هذا التناقض الظاهري ؟ .

وبأي معنى يكون الرأي الخاص بفرد خاطئا بصوة حقيقية ؟ إذ يجب أن يكون هناك خطأ حقيقي ، وإلا يفقد شكنا نفسه معناه ، ونعود ونقع في هذه الفوضى ، ولا نستطيع إثبات صحة شكنا نفسه ، أو ما نستفسر عنه ، ولكن ومع ذلك كيف تشرح إمكانية الخطأ ؟

ويختص الفصل التالي بمعالجة هذه المسألة بدراسة تفصيلية . ولكننا الآن نغامر بعرض اقتراح لحلها . وإن كنا نستسمح القارئ بالعودة إليها أخرى . والواقع أنها مسألة من المسائل الحرجة بالنسبة لكل موضوعات البحث . لأنه من خلالها تنتقل المثالية من مجرد افتراض نظرى ، يعبر عن مسلمات ، إلى المثالية بوصفها مذهبا فلسفيا ، يستند

على أعمق أساس فكرى ممكن ، وبالأخص على الفرق بين الصواب و الخطأ . فتصبح مشكلتنا المنطقية كنزا للحقيقة المثالية . ولكننا الآن نقدم مجرد اقتراح ، ولا نطالب بالإلتزام به أو الموافقة عليه .

عندما يقول فرد ما إن كل الأحكام لا تتساوى فى درجة الصدق ، وأنها لا تتفق جميعا مع الموضوعات التى قد الاتفاق معها ، فإنه يضع افتراضا أو مسلمة ، يعتمد عليها كل تفكير أو نقاش ، وكل المسلمات التى سبق عرضها ، وفى العلم والأخلاق . وهذا الإفتراض هو : أن الاتفاق أو عدم الاتفاق بين أحكامه وموضوعاتها المقصورة أمر موجود ، وله معناه لدى فكر فعلى أو وعى ، يكون كل شىء فيه حاضرا ، وبالأخص الحكم والموضوع الذى عليه أن يتفق معه . لأن إذا كان لدى الفكر موضوعات ، توجد خارجه ، وعليه أن يتفق معها أو لا يتفق ، فإن هذه الموضوعات ، وهذا الاتفاق لا يمكن وجوده ، إلا إذا كان هناك فقط ، فكر يحوى كلا من الحكم والموضوع الذى يجب أن يتطابق معه ، ويجب أن يكون صلة هذا الفكر الشامل بفكرى وموضوعاته ، مثل صلة عقلي بالأفكار الجزئية المختلفة التى يقوم بتجميعها وتوحيدها عند إصداره أى حكم من الأحكام المركبة . لأنه فقط بوجود مثل هذه الوحدة ، يستطيع هذا الفكر الأعلى مقارنة حكمى بموضوعه ، وبذلك يشكل العلاقة المتضمنة فى صواب أو خطأ تفكيرى . وهكذا ، الفرض الشائع والقائل بأن أى حكم من أحكامى ، يمكن أن يتطابق أو لا يتطابق مع موضوعه الحقيقى ، عندما يكون هذا الموضوع كائنا خارج فكرى ، فإن هذا الافتراض الذى لا تستطيع بدونه تكوين أى أحكام ، يحوى ضمنا الافتراض القائل : إن كل وجود روحى أو مادى ، يكون موجودا وحاضرا بطبيعته الحقيقية ، لدى فكر ذكى شامل ، ويكون عقلى بيساطة منه . ولئن كانت المثالية الذاتية ترى أن العقل لا يستطيع أن يهتم إلا بموضوعاته ، ولا ينظر إلا ما بداخله ، فتلك النظرة تؤدى إلى التطابق والصدق والأخلاص ، واستحالة وجود الصواب والخطأ . فإذا كان ما أتحدث عنه عبارة عن أفكارى ، فإن الموضوعات لن تكون إلا جزءا آخر من أفكارى ، ولا أستطيع الخطأ فى الحكم عليها ، مادمت أقصدها ، فضلا عن أن عمليات مثل النقد والرفض والبحث عن الحقيقة والشك ، تصبح عمليات لا قيمة لها ، ولكن إذا كان عقلى على صلة بفكر أعلى تماما مثلما تكون أفكارى الجزئية على صلة بالكل الذى أفكر فيه ، حينئذ يمكن وجود الصواب والخطأ أى الصواب الموضوعى والخطأ الموضوعى ،

طالما أن فكري وموضوعه ، والموضوع كما أتصوره وأفكر فيه ، وكما هو موجود بالفعل على حقيقة ، موجودون جميعا لدى فكر شامل كلي ، بوصفهما عناصر منه ، ويعيشان ويتحركان فيه ، ويستمدان وجودهما منه . ومثلما يكون لافكارى وحدة تجمعها إلى حد ما ، كذلك يجب أن يفترض أن العقول وموضوعاتها تجتمع فى وحدة فى هذا الفكر الشامل . وعندما أقول لنفسي وبنوع من اليقين الذاتى ، بأن هذا الخط الذى أتصوره ، أقصر من ذلك الخط الآخر وإن أى قول غير ذلك يعتبر قولا خاطئا ، وكذلك عند قولى : إن كل الخطوط المستقيمة فى كل الأحوال ، هى أقصر المسافات بين طرفيها ، فإن كل هذه الأقوال ، لا تكون صادقة صدقا موضوعيا ، وما يقابلها لا يكون خاطئا بصورة موضوعية ، إلا إذا كان كل من عالم الخطوط المستقيمة الممكن ، وأفكارى عن هذا العالم ، أمورا معروفة لفكر أعلى وتتشكل فى الحقيقة أجزاء أو عناصر " لفكر أعلى ، يستطيع أن يقارن ، مالا أستطيع مقارنته ، ويكون مركبا مما أراه عناصر مستقلة ويكتشف أكان فكرى صائبا أم خاطئا .

كان ذلك هو الإطار العام للبرهان ، الذى نحاول به فى الفصل التالى من الكتاب ، أن نؤسس عليه ما يسمى بالمثالية الموضوعية أو المطلقة . وسوف نجد أن هذه النظرية التى عرضناها ، عبارة عن افتراض ضرورى ، لكل تفكير واضح ، ولتقديم إجابات عن المسائل المحيرة بالنسبة لطبيعة الفكر ، لا يستطيع أى فرض آخر تقديمها ، بدون الوقوع فى التناقض . ولن نستبدل المفهوم العلمى بهذا التصور الجديد للواقع . وإنما على العكس من ذلك ، فنلاحظ أن هذا التصور يفترض وجود الروح العلمى وجودا مسبقا ، وفى نفس الوقت يشبع حاجات هذه الروح العلمية ذاتها . فلن تقدم النظرية لنا أى تفسير مسبق لوقائع الخبرة ، وإنما تقدم لنا ما يجعل هذه الخبرة ممكنة . وتعد هذه النظرية التى نقدمها بوصفها التفسير المعقول الوحيد لطبيعة الحقيقة ، هى المذهب القائل بأن العالم يوجد فى فكر ما ، شامل وعارف لكل شئ ، وكلى ، وتوجد لديه العلاقات والحقائق ، ويستطيع تقدير أفكارنا الناقصة وله وفيه نحيا جميعا ، ويمكن أن نؤكد أنه لا وجود لأى وجهة نظر أخرى ، تستطيع تقديم فلسفة ، أو أى مفهوم علمى معقول عن طبيعة الأشياء .

وربما يشتاق القارئ إلى المعرفة الحجة التى قد أسسنا عليها نظريتنا السابقة ، ولكن عليه الانتظار للفصل التالى فى هذا الكتاب . فنود أن نعرض عليه أولا بعض ملامح نظريتنا الدينية ، التى قد تظهر أو تترتب على إفتراضنا أو نظريتنا ، بعد إدراكها إدراكا واضحا .

إن العلاقة الغامضة بين الأفراد والعقل الكلي التى قد ظهرت فى عرضنا الأول لمذهبنا المثالى ، قد أصبحت واضحة ، بمعنى أن الأفراد يوجدون بوصفهم عناصر فى الفكر الكلى . ولن يصبح وجودهم مجرد أحلام يحلم بها كائن آخر ، وإنما وجود يمثل عنصرا فى حقيقة أعلى تضمهم جميعا . ولا تكون هذه الحقيقة العليا مجرد قوة ، أو تنتج الأفراد بأن تحلم بهم ، وإنما تكمل وجودهم بوصفهم كائنات منفصلة ، لا تتحقق لهم الحقيقة العقلية الكاملة . وتلك هى النتيجة الأولى لنظريتنا .

ويتبع هذه النتيجة نتائج أخرى . فإذا هناك هناك مثلا ، حقيقة موضوعية للتصورات الأخلاقية ، فإن تلك الحقيقة تكون معروفة منذ الأزل لهذا الفكر الشامل . وإذا كانت هناك أفعال خلقية أو لا أخلاقية ، فإن كل هذه الأفعال ، تكون معروفة ومحكوم عليها ، من قبل هذا الفكر الواعى الحاوى لكل شئ . ولذلك رأينا النبى " أيوب " يسعى لقاض عادل يعلم كل شئ ، ويقول عنه " : إنه يعرف الطريق الذى أسلكه " . لقد وضح أن هناك فكرا موضوعيا قائما منذ الأزل ، يقيم كل أفعالك الخيرة والشريرة . فأنت جزء من الحياة الكلية . وأفكارك أجزاء من الكل .. وتشكل أفعالك عنصرا من عناصر الكون ، الذى يعرف القاضى العظيم كل جوانبه . إن كل شئ تفعله أو تفكر فيه ، يكون معروفا ومقدرا من قبل هذا الفكر المطلق ، الذى يحوى كل الحقائق الممكنة ، ولديه كل العلاقات الماضية والحاضرة والمستقبلية ، لكل كائن ممكن الوجود ، وكل الأفعال والأفكار المنتشرة والحاضرة فى كل مكان ، فإذا كانت هناك فضيلة عرفها ، كانت هناك رذيلة عرف نتائجها وقدرها .

وباكتشافنا لهذه الحقيقة ، نستطيع التخلص من كل المسائل المتعلقة بهذه القوة ، أو حتى بالملائكة ، أو التبرير التاريخى لأفعال الله ، إن عالم الحياة الإلهية لن يصبح فى حقيقته العميقة قوة من القوى بل عارفا لا متناهيا ، يعرف كل القوى ، ويعلو فوقها جميعا يستطيع مبدأ خير التحقق في عالم فاسد ، بل قاضى عادل قادر على تقدير العالم . وربما فى اكتشاف هذه الحقيقة وتأملها ، نشعر بالسكينة الدينية .

والحقيقة أنه فى ضوء كل ذلك ، يمكن أن تظهر المسلمات التى عرضناها فى الفصل السابق ، ظهورا جديدا . فقد قلنا ، : إنها تعبر عن الشروط التى نلتزم بها فى عملنا . فهى تعبيرات عن روح الولاء الشجاع للأعلى . لم تستطع أن تجد تحققا كاملا فى الخبرة ولكنها لا تقاوم التحقق ، إذا ما جاء من مصدر أعلى . وهنا للذهب إذا ما استطعنا التوصل إليه ، فسوف يقدم لها تحققها الأعلى . ولن ينتهى أو يتوقف عملها ، بل تظل إلى الأبد ، القواعد التى نعمل بناء عليها ، بعد أن تكون قد إشتقت لنفسها طريقا واضحا ولم تعد مجرد قفزات فى الظلام . فترى أن عندما أفترض العلم المعقولية ، وإفترض الدين الخيرية ، بوصفهما الحقيقة الكامنة فى قلب الأشياء ، وتمثلا جوهرها ، فإن كلا منهما على صواب فى إفتراضه ويصبح لدينا السبب الكافى والواضح للتمسك والإستمرار فى القبول بكلا الافتراضين ، وتنظيم حياتنا طبقا لهما . إن مثل هذا النمط من الإيمان ، بات يشكل مصدرا لحياتنا ، ونستمد منه غذاءنا ، ولكنه إيمان ذو أساس فلسفى .

نلتمس العفو من القارئ على هذه الوقفة الطويلة عند المثالية بوصفها مجرد مسلمة ، بينما مازال أمامنا مذهب خطير علينا سبر أغواره . والحقيقة أن سوء الفهم كان وراء محاولة تعاملنا مع المثالية كمجرد مسلمة ، نسعى لإدراكها إدركا واضحا ، قبل المضى قدما فى إقامة المثالية المطلقة ، بوصفها نظرية قابلة للبرهنة .

# الفصل الحادى عشر

# إمكـانيـة الخطــأ

«لا يشعر بجدوى الفلسفة إلا من كان بها كعاشق اكتوى بنار العشق لحبيبته»

جان جاك روسو – هلويز الجديدة

بعد أن توصلنا إلى النظرية ، والإطار العام الدليل عليها يمكننا الآن السير قدما نحو مزيد من التفصيلات . فقد أصبح لدينا تصور لحجم الموضوعات التى علينا أن نتعامل معها . وشعرنا بالصعوبات التى تعترض طريق اليقين . واكتشفنا طريقا واحدا مازال يمثل المخرج الوحيد لنا ، وهو طريق التسليم بما يتطلبه الوعى الخلقى . حول العالم ، ويقع وراء الخبرة . والحقيقة أن كثيرا من المفكرين منذ كانط قد بدا لهم أن ذلك هو الطريق الوحيد المتاح أمامنا . فعاشوا فى عالم الفعل ، وقالوا : بأن الشك يحيط بكل ما هو نظرى، ويجب على الإنسان أن يسلك كما لو كان العالم مؤيدا لحاجاتنا الخلقية . ويجب أن يؤمن ، ويبذل الجهد ، ويخاطر من أجل الجائزة الكبرى . فإذا كان العالم ضد رغباتنا فعلينا ، ألا نعترف بذلك ، إلا بعد شعورنا بالدمار الكامل . وإذا كان العالم الجاحد لا يهتم بفعالنا الخلقية ، فعلينا أن نستمر فى تلك الأفعال ، حتى ندرك هذه الحقيقة . علينا أن نسلك كما لو كان يؤيد مطالبنا وحاجاتنا الأخلاقية ، وخاصة تلك التى لا تحقق مصالحنا الشخصية ، وإنما تحقق الخير لذاته . تلك كانت وجهة نظر من يتأسس دينهم على مسلمة ما .

ونحن أيضا شعرنا أن مثل هذا الإيمان يعد إيمانا دينيا . وعزمنا على القبول به ، إذ لم نجد أفضل منه . ولكننا لم نكن قانعين به . ففى أيامنا العصيبة ، لا نشعر بعون المسلمات . ونشعر بالقلق ، فالشر يبدو منتصرا دائما ، ولا أمل فى الحصول على الخير ، ولا نشعر بأى قيمة فى الكفاح من أجل تحقيقه ، ولذلك نرى أنه من الأفضل أن نحصل لأنفسنا على شىء أفضل من المسلمات . وإذا لم نتمكن من ذلك فلن نخفى الحقيقة .

فمن الأفضل لنا أن نحيا حياة اليأس ، ولا نحيا حياة ، نكذب فيها كذبا متعمدا تجاه أكثر أفكارنا عمقا . إن عدم نجاحنا فى الوصول فلسفيا إلى ما هو أفضل ، لا يعنى أننا من دعاة الشر أو الرذائل ، لذلك علينا أن نحاول دائما أن نبدأ من جديد .

ولقد حاولنا واستطعنا فى الفصل السابق ، أن نشكل لأنفسنا تصورا عاما ، لنتيجة لم نكن نتوقع الوصول إليها . لأنها انبثقت من قلب الشك ذاته . فلقد شككنا حتى بلغ بنا الشك أقصى مداه ، وفقدنا الثقة فى كل شىء ، حتى بدا لنا فجأة أننا قد توصلنا إلى كنز ثمين لا يقدر بثمن . وكان لا يمكن أن نصل إليه بأى طريق آخر . فقد افترض شكنا ذاته ، أن الخطأ ممكن . وكان شكنا الواسع ، قد افترض الوجود الفعلى الشروط التى تجعل الخطأ ممكنا . ولابد أن تكون هذه الشروط التى تحدد الإمكانية المنطقية للخطأ هى نفسها الحقيقة المطلقة . وهذا هو الكنز الذى ظهر لنا وسط كل أنواع الشك التى مارسناها . ولقد رأينا كم كانت ضخامة وقيمة هذا الكنز الذى كشفناه فى الأجزاء السابقة من بحثنا . وما علينا الآن إلا الاستمرار فى البحث عن المزيد . فنستوضح الغامض ، بعد أن اكتسبنا من المناقشات السابقة العزيمة ، وشعرنا بقيمة المحاولة .

ويجب أن ننبه القارىء ، إلى أن الطريق شائك وملىء بالصعاب . لأنه طريق من طرق البحث الفلسفى الصعبة . ولا نفرض أو نلزم الفرد باتباعه . إذا لم يكن لديه الرغبة المخلصة . ونأمل فى أن يعطى القارىء لهذا الفصل ، قدرا أكبر من الاهتمام ، حتى لا يشعر بمزيد من الملل الذى عاناه فى أثناء قراءة الأجزاء الأولى من الكتاب . ولا ينكر كاتب هذه السطور ، أن الجائزة الثمينة التى يأمل فى الحصول عليها ، كانت وراء تحمله مشقة طريق الوصول إليها .

– ١ –

وقبل الاستمرار فى بحثنا أود توضيح بعض الدوافع التى دفعتنى إليه . فلقد اتجه كاتب هذه السطور إلى دراسة النقد الكانطى ، وكتب ما يسمون «بالفلاسفة بعد كانط» ، لإعانته على معرفة المبادىء العامة ، التى تشكل أساسا للمعرفة ، فما وجد إلا المشاكل القديمة والمعروفة ، فلا تستطيع التجربة فى حد ذاتها أن تولد اليقين تجاه المبادىء العامة . لذلك قال كانط أن علينا أن نطبق مبادئنا الخاصة على التجربة . فقد عرفنا

بمبدأ السببية ، لأنها أحد المبادىء الأساسية للعقل ، التي نرتب بها ونفسر بها تجاربنا . ومادمنا نفكر في التجربة ، فإننا نفكر بها من خلال رابطة السبب والمسبب ، حتى نستطيع إدراكها ، فالسببية مسألة ضرورية لإدراك الأشياء . وقد سئل «كانط» ، لماذا فقط هذه المبادىء العقلية بالتحديد ، ألا توجد مبادىء أخرى ؟ فأجاب كانط «بأن ذلك لا يمكن تعليله» . ولكن لنفرض أننا لم نطبق هذه المبادىء على التجربة . أو أننا توقفنا عن التفكير في التجربة ، بأنها مترابطة سببيا . فماذا يحدث إذن ؟ ، يجيب كانط : لا تستطيع التوقف عن استخدام تلك المبادىء ، لأن التفكير الإنساني ، تفرض طبيعته ، أن يلتزم بهذه المقولات والمبادىء الفكرية إلى الأبد» . ولكن كيف عرفت ذلك يا سيدى ؟ ، لماذا لا يستطيع المفكر أن يتبع طريقا جديدا غير طريق المقولات في يوم ما ؟ ، وما الذى يمنع فعلا ، أن يأتى اليوم الذى يتم فيه اعتبار مبدأ السببية ، مبدأ غير ضرورى ، أو غير أساسى على الإطلاق ؟ أنعلم بصورة مسبقة أن مبادئنا القبلية ، يجب أن تظل هكذا إلى الأبد ؟ ، وإذا كان ذلك في مقدورنا ، فماذا نفيد من معرفة ذلك ؟ .

وهكذا يتركنا كانط في حال من الشك بالنسبة لأى مبادىء أساسية نستطيع أن نؤسس عليها أى معرفة يقينية عن العالم .

والآن دعنا نتعمق قليلا . أمن الممكن وجود أى أحكام يقينية على الإطلاق ؟ ، إذا كان هناك من يسير على نهج كاتب هذه السطور ، ومارس الشك من خلال مراجعته لوجهة نظر كانط ، فإن موقفه ، يكون موقف من لا يقبل شيئا دون فحص ونقد . «ويمكن تلخيصه كما يلى» إن النتيجة التى انتهى إليها كانط ، وهى أن كل أحكامنا ، ويوفر الحس مادتها . وبذلك يمكن اعتبار ضرورة أى حكم ، تتمثل فى القول بأن الاتحاد الحاضر بين الفكر والحس ، يؤدى إلى ظهور الأشياء . فإذا ما حدث تبدل فى صفات العقل أو طبيعة الحس ، تبدلت الحقيقة . فيكون كل حكم بالفعل حكما صادقا فى لحظة إصداره ، ولكنه لا يكون صادقا بالضرورة فى لحظات أخرى ، وكل ما هنالك أننا نفترض مصداقيته فى هذه اللحظات الأخرى» . واستمرارا لوجهة النظر هذه «لا توجد وسيلة أخرى يستطيع بها العقل توحيد أحكامه والمحافظة على وحدتها من لحظة لأخرى ، إلا عن طريق المسلمات . فنحن نحيا فى الحاضر ، وفى هذه اللحظة ، وليس لدينا وسيلة نقرر بها صواب أو خطأ أحكامنا فى لحظات أخرى . فلا وجود للماضى أو المستقبل فى هذه اللحظة الحاضرة ، ولكننا نسلم فقط أو نفترض وجودهما وبدون افتراضهما لا معنى لهما فى هذه اللحظة الحاضرة .

وعندما نتمسك بهذه النظرة ، فإن مؤلف هذه السطور يعترف بأنه لم يكن واضحا لديه دائما ، أكان من الممكن تسميه باسم مذهب نسبية الحقيقة أم لا - وربما كان من الممكن ولكي يتم تجنب تناقضات مذهب النسبية الكاملة ، أن يأخذ صيغة المذهب القائل بأن حكم اللحظة الحاضرة ، يكون صائبا أو خاطئا ، بالنسبة للماضي حقيقي ومستقبل ، ولكن ، مادام الإنسان محكوما باللحظات الحاضرة ، فإنه لا يستطيع مقارنة أحكامه بالواقع ، ليعرف أكانت صادقة أو خاطئة . وإذا كان مثل هذا التفسير يخلص المذهب من كثير من السخافات والتناقضات ، إلا أن كاتب هذه السطور ، يرى أن هذه النظرة تعبر دائما عن نفسها في صيغة مذهب النسبية الكاملة الحقيقة . ويقتنع في نفس الوقت بأن هذا المذهب لا معنى له ، وإن كان في وقت ما ، قد تصور مثلما تصور غيره من الناس ، أنه مذهب ذات قيمة فلسفية .

وعند تطبيق هذه النظرة على مبدأ العلاقات السببية ، بيّن كاتب هذه السطور ، بأننا نفترض دائما ، بل ونطالب باستمرار بدون أي أدلة ، أن الطبيعة تسير بصورة مطردة في المستقبل . ويدل على وجهة نظره هذه بأن طبيعة المستقبل لا تكون ضمن معطياتنا الحسية مثلها مثل أحداث الماضي . فتتحد معطيات الحس والفكر في كل لحظة إتحادا جديدا ، حتى توفر لنا ، حكما جديدا وافتراضا جديدا . والحكم الحاضر فقد ، هو ما يمكن تقديم الدليل على مصداقيته . وافتراضنا العلاقة السببية مجرد طريقة النظر لعالم المعطيات الحسية الماضية والمستقبلية . وحتى يتم تجنب التفسيرات المتناقضة ، فإن مثل هذه المسلمات تعد عبارة عن محاولات لتنظيم وقائع الحس المستقلة ، لأننا ، لا نستقبل من التجربة ، أي سلسلة كاملة من وقائع الحس على الإطلاق ، وإنما وقائع مفردة من لحظة لأخرى ، والتي نصدر عنها أحكاما منفردة أيضا . وكل ما عدا ذلك يجب علينا افتراضه ، وإلا لا وجود لهم . وهكذا وبهذه الصورة يبلغ الشك بكل من تبنى هذه النظرة الفاحصة ، إلى أقصى مدى . فلا يستطيع الإنسان التأكد إلا من اللحظة الحاضرة ، وكل ما عدا ذلك مجرد افتراضات .

وعند الوصول إلى هذه النقطة ، ومن قلب وأعماق هذا المذهب الشكي ، وتلك المرحلة من الشك ، التي قد بدت النظرة الوحيدة التي عليه أن يتبناها ، ولو بصورة مؤقتة ، حاول كاتب هذه السطور الهروب بطرح سؤال جديد ، وإذا كان كل شيء ، لا يوجد في اللحظة الحاضرة ، يعد مشكوكا فيه ، فكيف يكون هذا الشك نفسه ممكنا ؟» . بهذا السؤال انتهت نسبية اللحظة الحاضرة . إذ ما هي الشروط التي تجعل الشك مدركا بصورة منطقية ؟ . إن هذه الشروط تجاوز حقيقة اللحظة الحاضرة . ويتضمن

الشك ، أن العبارة المشكوك فيها ربما تكون خاطئة . لذلك لدينا على الأقل حقيقة عامة واحدة مفترضة ، وهي «أن القول بأن كل شيء خارج محتوى اللحظة الحاضرة ، يكون قابلا للشك ، يعني أننا قد نكون مخطئين في الحكم عليه . ولكن ماذا يعني وجود خطأ ما ؟ هنا اكتسبت الإشكالية نوعا من الإثارة . وعندما حاول كاتب هذه السطور اقتحامها ، دخل في النقاش التالي .

– ٢ –

قبل البدء في فحصنا لطبيعة الخطأ ، نستسمح القارئ في إضافة نقطة توضيحية . أن صعوبة دراستنا ، تكمن في أننا نقوم ببحث إمكانية موضوع بسيط وواضح وشائع جدا . وغالبا يكره الفهم العام مثل هذه الأمور ، لأنه يرى أنها أمور واضحة بذاتها منذ البداية . وربما قد يقبل الفهم العام أن يسأل عن وجود الله ، عن أن يسأل عن كيف هناك خطأ . أو عن كيف يكون الخطأ في أي موضوع ، أمرا ممكنا . ولكننا نطلب من الفهم العام أن يسير معنا حتى نرى النتيجة التي قد تنتج من هذا كله . ونؤكد للفهم العام أننا ، ليس لدينا أدنى شك في إمكانية الخطأ ، وتلك هي الصخرة الصلبة التي نقف عليها . لذلك يبدو سؤالنا متجاوزا الشك ، لأننا نسأل عن : كيف يكون الخطأ ممكنا . مجرد الشعور بالنفور من شيء ما ، أو قول ما ، ومع ذلك لا توافق عادة على اعتبار الشعور بالنفور تعريفا مقنعا لما نقصده بالخطأ . قال «آدم سميث» في كتابه «نظرية في العواطف الخلقية»[1] ويتفق الفهم العام معه ، بأن من يستحسن أو لا يستحسن آراء الآخرين ، لا يعني أكثر من مجرد ملاحظته لاتفاقهم أو عدم اتفاقهم معه» . ومع ذلك لا يقبل أحد تعريفا للخطأ ، يقول «بأنه الرأي الذي لا أحبه ولا استحسنه شخصيا» . إن طبيعة الخطأ محيرة . فالرأي العام سريعا ما يوافق على اعتبار القول الخاطئ» ، لابد أن يظهر خاطئا ، لكل عقل سليم ، يكون عالما بحقائق الأمور . لذلك لا يعد الذوق الفردي الذاتي كافيا لتعريف الخطأ ، وإلا كان هناك أنماط من الخطأ بعدد العقول الفردية . فالعقل السليم هو العقل الوحيد الذي يقرر ، معتمدا على ذوقه الخاص ، ما هو الخطأ في حالة معينة . ولكن ما هو هذا العقل العادي ؟ ، ومن هو القاضي صاحب العقل السليم ؟ وهنا قد يتغير نهج الفهم العام ويسير في اتجاه عكسي . أقول : إن هذا الرأي خاطئ» . فماذا أعني ؟ هل أقصد التعبير

---

(١) Part I., sect. i., chap. iii., near the begining .

عن عدم محبتى لهذا الرأى ؟ ، بالطبع أقصد أكثر من ذلك . إذ أقصد أنى يجب ألا أحب أو أقبل هذا الرأى . ولماذا يجب ألا أفعل ؟ ، لأن الشخص صاحب العقل المثالى عند رؤيته الوقائع المعطاة لن يتمسك بهذا الرأى أو يقبله ، ولكن من هو الشخص صاحب العقل المثالى السليم ؟ ، يجيب الفهم العام قائلا : إنه الشخص المثالى . أى الشخص المثالى الذى أتصوره . ولكن لماذا يكون الشخص المثالى الذى أتصوره ، هو المثال الحقيقى ؟ ، هل لأنى أحبه ؟ ، يجيب الفهم العام : بل لأنه القاضى المثالى الذى يرى أن عقله يبدو عقلا مثاليا . ولكن من هو القاضى المثالى ؟ ، وهكذا ينتقل الفهم العام من فكرة إلى أخرى . دون الوصول إلى شيء محدد .

وهكذا يتضح لنا أن الفهم العام . لا يعرف معنى الخطأ ، ويحتاج لمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع . ويجب ألا ندعه يزعجنا ، بإصراره على أن الخطأ موجود ، والشك فيه يعد مضيعة للوقت . والحقيقة أنه لا يوجد من يشك فى ذلك ، ولكن نحن نسأل فقط ، عن كيف يوجد الخطأ ؟ وكيف يمكن أن يوجد ؟ .

لن نتجه فى طريقنا لإجابة هذا السؤال إلى وضع بديهية معينة أو مسلمة ، نبدأ بها . ثم نستدل منها عن ما يجب أن تكون عليه طبيعة الخطأ ، وإنما سنحاول استخدام كل وسيلة متاحة . فقد نلجأ للتحليل العام ، أو الأمثلة ، أو لمقارنة الحالات ، أى نلجأ لكل ما يمكن أن يرشدنا إلى معرفة طبيعة الخطأ ومعناه ، وماذا يتضمن . والقرار فى النهاية ، يعتمد على الحدس المباشر ، فهو الوحيد القادر على هدايتنا للوسيلة المناسبة .

لذلك ، قد نبدأ عند دراسة مشكلتنا إما بدراسة بعض تعريفات الخطأ ، أو ببعض الفئات الخاصة منه ، ثم نسأل : كيف يكون الخطأ فى هذه الحالة ، أو بذلك التعريف ممكنا ؟ مادام الخطأ يكون ممكنا بصورة ما ، فإننا قد نستفسر أو نسأل عن : ما هى الشروط المنطقية التى تجعله ممكنا ؟ فنبدأ بعرض الافتراضات التى يضعها الفهم العام ، ليفسر بها إمكانية الخطأ ، ثم نبين عدم كفايتها . وتصبح النتيجة التى نصل إليها ، أن هذه الافتراضات العادية أو المألوفة للفهم العام ، تؤدى إلى استحالة الخطأ . أو أنها تحتاج إلى مزيد من الافتراضات . لذلك عندما نقول أن وجود الخطأ مستحيل ، فإننا نعنى فقط استحالته فى ظل هذه الفروض العادية للفهم العام . ولابد من تكملة هذه الفروض العادية ، بفروض جديدة ، وهذا هو موضوع دراستنا . باختصار شديد يمكن تلخيص الوضع كما يلى : يعتبر الفهم العام حكما ما ، صائبا أو خاطئا ، تبعا لصلته بموضوعه فقط ، وبصورة مستقلة عن أى حكم أو فكر آخر غير هذا الموضوع ، الذى جاء الحكم مشيرا إليه . فبالنسبة للفهم العام ، يكون كل حكم من الأحكام ، عبارة عن خلق مستقل ، يظهر بصورة منفصلة عن غيره من الأحكام ، ويسعى للاتفاق مع موضوعه . فإن حقق الاتفاق كان صائبا ، وإذا ما أخفق كان خاطئا . ولكن نلاحظ

أن هذه النظرة التى يقول بها الفهم العام ، تعد نظرة غير منطقية . فلا يستطيع الحكم أن يكون موضوع ، ويفشل فى الاتفاق معه ، إلا إذا كان هذا الحكم جزءا من كيان عضوى من الفكر . ولا يكون للحكم أى موضوع خارج ذاته ، إذا كان هذا الحكم واقعة منفصلة بذاته . ولذلك يجب إكمال هذه الفروض المسبقة الفهم العام ، أو إهمالها والتخلص منها . فإما لا وجود للخطأ ، أو أن كل الأحكام تكون صائبة أو خاطئة فقط بالنسبة لفكر شامل أعلى ، تفترض هذه الأحكام وجوده بصورة مسبقة ، ويظهر فى النهاية بوصفه مفكرا شاملا لا متناهيا . وهذه النتيجة التى وصلنا إليها ، لم تظهر من موقف صوفى أو جاءت من وحى، أو أنها ترتبت على مسلمة ، كتلك التى سلمنا بها فى الفصل السابق ، وإنما ظهرت من تحليل منطقى بسيط لمعنى أحكامنا .

ولا يعتبر الفهم العام الخصم العنيد الوحيد لدعوانا ، بل هناك أصحاب هذا الفكر الذى أسلفنا الإشارة إليه ، وهو الفكر الذى يحاول أن يقنع نفسه ، ببعض العبارات الغامضة والمتناقضة ، فيقول «بأن ليس هناك فرق حقيقى بين الصواب والخطأ على الإطلاق ، وإنما هناك نوع من الرأى أو من الإجماع بين الناس عن وجود فرق ، بين ما اختاروا أن يعدون صوابا ، وما يعدونه خطأ» . ولقد حاول كاتب هذه السطور . كما بين من قبل أن يعتنق هذه الوجهة من النظر فى المسلمات ، والتى سبق طرحها من قبل . فقد تأخذ هذه النظرة صيغة التعبير التالية : «إن الصواب والخطأ ، بالرغم من قابليتهما للتمييز ، فإننا نميزهما فقط من خلال مسلماتنا ، مادامنا تنتميان للماضى والمستقبل» . فهذه النظرات ، بالرغم من عدم إنكارها لوجود الصواب وجودا حقيقيا ، فإنها تيأس من الحصول على أى أحكام صائبة أو أى نوع من الصواب غير صواب اللحظة الحاضرة . من جهة أخرى يختلف مذهب النسبية الكاملة التى أسلفنا التعبير عنه ، عن مذهب الشك المطلق ، بل أنه حاول إنكار هذا الشك ، بإعلانه القول «بأن هناك خطأ ، يكون فى حد ذاته خطأ» . ولا يعد ذلك تعبيرا متواضعا عن الحدود الإنسانية ، بل عبارات لا معنى لها وغامضة ، فعندما قال الكريتى المشهود ، «إن كل أقوال الكريتيين فى جميع الحالات كاذبة» ، كان من الصعب دحض كلامه ، لأنه كلام لا معنى له . كذلك يكون الحال مع العبارة التى تعلن أن وجود الخطأ يكون بسبب خيال خاطىء يتم الاعتقاد فيه . إذ لا يستطيع أى جمع من الناس أن يجعل الخطأ خطأ . لأننا قد نستطيع أن نكتشف الخطأ ، أو قد نرتكبه ، ولكن لا يمكن أن نخلقه . فعندما نرتكب خطأ ، فنحن لا نقول أكثر مما هو خاطىء بالفعل . وإذا كانت نظرتنا الشكية فى الفصول السابقة ، تبدو أنها تعتبر الصواب والخطأ مجرد موضوعات لمسلماتنا ،

فقد كان ذلك بسبب أننا فى حالة الشك التى كنا نعيشها ، كان الصواب الحقيقى والخطأ الحقيقى ، عن أى ماض حقيقى أو مستقبل حقيقى ، مسألة خارج قدراتنا ، ولا نستطيع الوصول إليهما ، لذلك كان علينا أن نقتنع بالمسلمات . ولكن ليس هناك أى شك على الإطلاق فى أن الخطأ الحقيقى موجود .

وعلى ذلك يتضح أن أكثر مذاهب الشك تطرفا ، يعتمد على مجموعة من المسلمات . فإذا قلت أنه لا توجد نقود فى هذه الحافظة الكائنة هناك ، فإنا أفترض وجود الحافظة ، حتى أجعل هذا الشك المقصود ممكنا . فإذا لم توجد الحافظة هناك ، فإن إثبات أو إنكار احتوائها على نقود ، تعد مسألة لا معنى لها . وهكذا إذا كانت الحافظة التى أتحدث عنها ، خيال من اختراعى ، فإن الشك عن ما إذا كان بها نقود ، بوصفها حافظة موجودة بالفعل ، يعد شكا لا معنى له . ويكمن الخطأ الحقيقى فى هذه الحالة ، فى إفتراض وجود الحافظة ذاتها . ولكن إذا ما تركت الشك الذى بدأت به أو أثرته فى البداية ، وتقدمت خطوة الشك فى الوجود الحقيقى للحافظة ذاتها ، فإنى أفترض أيضا فى هذه الحالة ، وجود غرفة ، أو أى مكان آخر ، أو العالم ، حتى يصبح تساؤلى عن : ما إذا كان للحافظة وجود أم لا فى هذه الغرفة أو تلك العالم . ولكن إذا ما سرت قدما فى الشك وشككت فى وجود أى عالم هناك خارج عقلى ، فماذا يعنى شكى فى هذه الحالة ؟ إذا كان له أن يظل شكا حقيقيا وذات معنى ، فلابد أن يكون شكا فى موضوع أمامه ، لذلك يبدو أنه لابد أن يفترض نظاما للوجود ، يحتوى على عنصرين على الأقل ، الأول فكرى الخاص عن وجود عالم ، والثانى بيئة فارغة لهذا الفكر ، التى لا يوجد بها عالم . ولكن هذه البيئة الفارغة التى أخطأ فكرى فى افتراض طبيعتها واعتبرها عالما ، ماذا تكون ؟ ، من المؤكد أنه إذا أردنا لهذا الشك معنى ، فعلينا فحص هذه الفكرة ، ولذلك فالشك المطلق يكون مملوءا بالافتراضات .

ولقد كان أفلاطون أول مفكر أوروبى ناقش هذه المشكلة فى محاورة تياتيتوس (١) حيث قال سقراط فى إجابته عن التعريف الثانى للمعرفة ، والذى صاغه تياتيتوس ، وبالتحديد تعريفه لها بأنها الرأى الصحيح : إن الصعوبة التي يواجهها دائما ، هى معرفة كيف يكون الرأى خاطئا . وإذا كانت النتيجة التى انتهى إليها أفلاطون غير محددة ، فإن إثارة المسألة برمتها كانت لها قيمتها . وإن نستطيع فى حالتنا هذه أن نفعل أكثر من طلب العون من فكر هذا اليونانى العظيم ، حتى ينقذنا من ورطتنا ، ويبين لنا الطبيعة الحقة للخطأ .

---

(١) Plato, Th., p. 189 dqq.

لقد اتفق المناطقة على أن الأفكار وحدها وفي حد ذاتها ، والمستقلة عن الأحكام لا تكون صادقة أو كاذبة . فالحكم فقط يمكن أن يكون خاطئا . وإذا قيل بخطأ في عملية عقلية ، فإن الخطأ يكمن في حكم ما ، أو في غموض هذا الحكم . فالمغالطة هي عبارة عن حكم خاطيء بأن نتيجة معينة تنتج من مقدمات معينة . لذلك غالبا ما يتم تعريف الخطأ ، بأنه حكم لا يتفق مع موضوعه . ويلاحظ أن هذا التعريف واضح تماما ، إلا بالنسبة لشيء واحد ، هو مسألة العلاقة المفترضة بين الحكم وموضوعه . يفترض التعريف بمنتهى الوضوح ، أن للحكم موضوعا ما ، يستطيع أن يتفق أو لا يتفق معه . وإن يصعب فهم المقصود بالاتفاق ، إذا فهمنا المقصود بالموضوع والملكية لهذا الموضوع المتضمنة في ضمير الملكية الغائب . فما المقصود بكلمة موضوعه ؟ ، وسريعا ما تظهر الصعوبات المتضمنة في هذه العبارة بمجرد تدقيق النظر إليها . فلولا موضوع الحكم المقصود في هذه العبارة ، لا يفترض أن يكون هو الذات أو موضوع القضية أو المحمول . إنما يكون شيئا خارج الحكم . وله طبيعته الخاصة . وذلك فضلا عن أن ليس هناك موضوع واحد لكل الأحكام ، فالموضوعات عديدة . ولكن من بين كل هذه الموضوعات اللا نهائية الممكنة والفعلية ، ينتقي الحكم بطريقة ما موضوعه . لذلك لكي يكون للحكم موضوع ما ، لابد من وجود شيء ما في الحكم ، يبين له الموضوع الخارجي الذي عليه أن ينتقيه بوصفه موضوعا له . ولكن هذا الشيء الذي يمكن أن يرشد الحكم لموضوعه ، لا يمكن أن يكون إلا القصد الذي يصاحب الحكم . فلا يكون للحكم موضوع ما غير مقصود منه . ولا يطابق الحكم دائما إلا الموضوع الذي يرغب التطابق معه . ولكن ماهية القصد ، هي معرفة ما يقصده الفرد . فمثلا لا يستطيع الفرد مثلا أن يقصد فعلا ما ، أو أي نتيجة من نتائجه ، إلا إذا كان على علم بها جميعا . فلا يمكن أن يقال : إني أقصد تحقيق النتائج العرضية أو البعيدة أو حتى المباشرة لأي عمل أقوم به ، إلا إذا كنت على يقين من حدوثها بعد القيام به ، بل ويعد ذلك ضروريا من وجهة نظر القضاة والمحامين ، حتى أعد مسئولا عن أفعالي وعن نتائج هذه الأفعال . كذلك نلاحظ جميعا ، أنه من المفيد من الناحية العملية ، أن نرى خطأ أحكام الآخرين ، عندما نفهم منهم ، أنهم قد يؤدون إلى نتائج قد لا نستحسنها أو نوافق عليها . ويوافق الرأي العام على القول بأن إذا لم يكن الفرد يفكر في الموضوع الذي أفترض أنه يفكر فيه ، فإنه لا يرتكب أي خطأ حقيقي لمجرد فشله في الاتفاق مع الموضوع الذي أفكر أنا فيه . وفي عرضنا لقصة الفارسين ، نلاحظ أن قيام

أحدهما بالحكم بخطأ الآخر ، فذلك بسبب أن كلا منهما ، يجعل درع الآخر ، مطابقا لنفس الدرع الذى يفكر فيه هو نفسه . وفى الحقيقة أنه لا يمكن الحكم بخطأ أى منها ، إلا إذا كان حكمه خاطئا بالنسبة للدرع الذى قصد أن يجعله موضوعا لتفكيره .

إذن خلاصة الموقف ، نقول : إن الأحكام تخطىء فقط ، عند عدم اتفاقها مع موضوعها المقصود ، ولا تستطيع أن تقصد موضوعا ما ، إلا إذا كان هذا الموضوع معروفا الفكر الذى يقوم بإصدار الحكم . وتلك هى النتيجة النهائية لوجهة نظر الفهم العام . ولكن فى هذه الحالة ، يمكن القول بأن الحكم لا يكون خاطئا ، إلا إذا كان معروفا أنه خاطىء . وإذا أردنا صياغة ذلك فى صورة قياس فإنها تكون كالتالى :

«كل شىء يقصد يكون معروفا ، ويكون موضوع الحكم الخاطىء معروفا أيضا ، إذن موضوع الحكم الخاطىء يكون شيئا معروفا . أو لا يمكن الخطأ إلا فيما هو معروف .»

ولا نستطيع أن نقتنع بما قد يجيب به الفهم العام ، واتهامنا بأننا نستخدم كلمة «معروف» فى القياس الذى وضعناه استخداما غامضا ومبهما ، فموضوع الحكم الخاطىء يكون معروفا بالقدر الذى يسمح بتكوين هذا الموضوع ، ولكنه لا يمنع وقوع الخطأ فى الحكم عليه . وإذا كان ذلك هو الوضع الحقيقى أو الصورة الصحيحة للحالة ، فإنها ليست واضحة بذاتها ، بل على العكس ، فلا تمثل حلا للإشكال بقدر ما تعبر عن الإشكال ذاته . فحسب إدراك الفهم العام ، لا يكون موضوع الحكم ، كائنا خارج عالم الفهم العام ، بكل وقائعه المتداخلة ووحدته . وإنما على العكس من ذلك ، يكون موضوع أى حكم عبارة عن جزء من العالم المدرك الحاضر ، أو جانب أو عنصر من الواقع المفترض ، الذى يتم اقتطاعه أو الاعتماد عليه من أجل ذلك الحكم فقط . ويمكن لهذا الجزء اللحظى من الحقيقة ، أن يكون حاضرا فى أى لحظة من لحظات الفكر ، بوصفه موضوعا لحكم مفرد . والآن وبعد هذا التفسير لوجهة نظر الفهم العام ، بات من الصعب شرح كيف لهذا الجزء المختار بصورة تعسفية ، أن يظل هناك مجال للقول بمعرفة جزئية ، تكون كافية لأن تقدم الحكم موضوعه ، ولا تكون كافية لأن تؤمن لهذا الحكم دقته ومصداقيته . فأستطيع أن أفشل فى إصابة الهدف ، الذى أكون قد صوبت بندقيتى إليه ، لأن اختيار الهدف وإصابته فعلان مختلفان تماما ، ولكن عند إصدار الحكم ، لا يمكن الفصل بين اختيار الموضوع ومعرفته ، وإذا كان من الممكن حل هذه الصعوبة ، فإننا نحاول فى هذا المقام ، عرضها أولا وبيان مدى شدتها .

ولتوضيح هذه الصعوبة بمثال نألفه دائما ، نذكر تلك الحالة التى نتحدث فيها عن الأشياء التى نفضلها ، ونحكم عليها طبقا لذوقنا الخاص ، مثل الاستمتاع برحلة ما ، أو بمذاق وطعم الزيتون ، أو الشعور بالراحة فى غرفة معينة ، والتى عندما نحاول أن نعبر عن كيف نشعر بها ، تعبيرا صادقا ومخلصا ، لا يمكن أن نخطأ فى حكمنا عليها . لأن هذه الأشياء تبدو لنا كما هى فى ذاتها . والشك فى صدقنا فى هذه الحالات ، يشبه شك طالب الفلك ، الذى يتعجب ويتساءل ، عن : أكان النجم الذى أطلق عليه علماء الفلك اسم «أورانس» هو «أورانس» بالفعل أم هو شيء آخر . وطبعا لا يتقدم العلم كثيرا ، ولن يخطأ طالما أنه يهتم باكتشاف أسماء النجوم. ولكن سؤالنا الآن هو كيف يمكن للأحكام التى تخطئ ، أو ، أن تختلف الأحكام الخاطئة فى طبيعتها عن تلك التى لا يمكن أن تكون خاطئة على الإطلاق ؟ وعن تلك التى لا نخطئ فيها ؟ فإذا كان كل علماء الفلك على صواب فى حالة اتفاقهم على تسمية «أورانس» «هامتى دامتى» ، فلماذا لا تكون كل الأحكام على نفس الصورة؟ ومادام يختار الحكم موضوعه الخاص، ولا يكون له إلا باختياره الخاص ، فكيف يمكن القول إن فى الأحكام الخاطئة يكون الحكم على علاقة جزئية بموضوعه ؟ .

مرة أخرى ولتوضيح جانب آخر من هذه الصعوبة ، نلاحظ أنه لا يستحيل الخطأ فقط فى الموضوعات المعروفة معرفة جيدة ، وإنما نلاحظ استحالته أيضا ، إذا ما تجنبنا التناقض الذاتى ، فى الموضوعات غير المعروفة لنا . والتى نجهلها . وبالرغم من التقديس الدينى الذى يتحدث به بعضهم عن «غير القابل المعرفة» ، فإنه من الواضح عدم قدرة أى إنسان على إصدار أحكام خاطئة بدون الوقوع فى التناقض الذاتى . لأن الأحكام المتسقة عن ما هو «غير قابل للمعرفة» ، تكون بالضرورة خالية من المعنى أو لا معنى لها . وكونها لا معنى لها ، فإنها لا يمكن أن تكون خاطئة . فمثلا لا يستطيع الفرد أن يقول : إن «غير القابل للمعرفة» يشن حربا على فرنسا ، أو يضع البقع الشمسية ، أو يكون المرشح الجديد الرئاسة ، لأنه ذلك يمثل نوعا من التناقض الذاتى لأن إذا ما قام «غير القابل للمعرفة» بفعل أى شيء من تلك الأشياء ، فإنه لم يعد «غير قابل للمعرفة» ، وإنما يصبح أما المعروف أو «المكشوف عنه» . ولكن إذا حاولت تجنب التناقض الذاتى ، فلن تستطيع الخطأ فى «غير القابل للمعرفة» . لأنه ليس إلا صديقا «أبراكادابرا» أى كلمة بدون معنى ، ولا يمكن أن يكون لها معنى . لذلك إذا قلت إن «غير القابل للمعرفة» يحيا فى الخيال أو إنه «هامتى دامتى» ، فإنى أتحدث عن لا شيء ، ولا معنى لحديثى ، ولذا لا أستطيع ارتكاب أخطاء فى أحكامى . فلا يكون الكلام الفارغ أو الخالى من المعنى

خاطئا ، إلا عندما يقع المتحدث في التناقض الذاتي . وإذا ما تم تجنب التناقض الذاتي ، لا يمكن وصف الحديث الخالي من المعنى بأنه خاطىء ، لأنه لن يكون له موضوع خارج ذاته ، يكون ملزما بالاتفاق معه . ولكن بالنسبة لهذه الأمثلة عن الجانب الآخر للصعوبة ، ألا يكون موضوع حكم ما ، غير معروف لهذا الحكم ؟ فكي تكون على خطأ في تطبيق رمز ما ، لابد أن يكون لديك الرمز الذي يرمز لشيء ما . ولكن مادام الشيء «المرموز له» ، غير معروف من خلال الرمز ، فكيف يرمز له بهذا الرمز ذاته ؟ ، ألا يكون مثل «غير القابل للمعرفة» خارج الفكر تماما ، لذلك لا يستطيع أحد أن يفكر فيه ولا يستطيع على الأقل أن يخطئ فيه ؟ ولكن من جهة أخرى ، مادام الشيء المرموز له ، معروفا من خلال الرمز ، فلماذا لا يكون معروفا ، ويتم الحكم بصحته ؟ ، الواقع أن كل ذلك يتضمن المسألة القديمة الخاصة بطبيعة الرموز . فنشعر بأن معاني الرموز ، تكون أوسع بكثير مما نعرفه عنهم بالفعل ، فكيف يحدث ذلك ؟ ، صحيح أن كل ذلك يكون ممكنا بالفعل ، ولكن كيف ؟

- ٤ -

ولكي ننتقل إلى التعرف على جانب جديد من جوانب مشكلتنا ، دعنا نحاول إجراء نوع من الوصف السيكولوجي للحكم بوصفه «حالة عقلية» . وننظر الحكم بوصفه واقعة تحدث في فكر أي إنسان . فإذا حاولنا وصف الحكم ، بأنه مجرد حادثة ، وبدون أن نسأل عن متى حدثت ؟ فإننا قد نجد به ثلاثة عناصر ، تشبه تلك التي وصفها «أوبرفج» في تعريفه المشهور للحكم ، «بأنه الوعي بالصدق الموضوعي لوحدة ذاتية من الأفكار» . هذه العناصر الثلاثة هي : الموضوع [1] (الفكري) ، المصحوب بنوع من حب الاستطلاع عنه ، ثم المحمول ، المصحوب بالإحساس بقيمته ، لإشباع جانب من جوانب الفضول حول الموضوع . ثم الشعور بالنقص أو بالاحتياج ، والذي نشعر من خلاله ، بأن قيمة هذا الفعل لا تكمن في ذاته وحدة ، بل في اتفاقه مع ما وراءه ، أو مع الذي يوجد هناك بوصفه الموضوع الذي ينطبق عليه .

والحقيقة أن هذا التحليل لا يفسر الصعوبة ، بقدر ما يزيد من غموضها ، ولكن ربما بإجراء المزيد من التحليل تزداد درجة وضوحها . فإذا كنا لا نستطيع الحصول على الموضوع الكامل ، فقد يمكن الحصول على معرفة صحيحة لطبيعة الخطأ . فدعنا نستمر في التحليل ونسير به خطوة إلى الأمام .

---

(١) المقصود هنا «موضوع» القضية المنطقية ترمز له بالموضوع «الفكري» – (المترجم) .

إن الحكم في صورته التقليدية ، وبوصفه حالة عقلية ، يبدأ بشعورنا بنوع من الوعى الناقص أو غير المستقر نسبيا ، وبوجود ما أطلقنا عليه «فكرة – الموضوع» . وعادة ما يكون هذا الموضوع الفكرى مصحوبا بنوع من الانتباه ، الذى يهدف إلى إكماله ، بجعله أكثر ارتباطا بالحياة العقلية الواضحة . ولا تتحقق هذه الحياة العقلية الواضحة الموضوع ، إلا بارتباطه بفكرة المحمول . فإذا كان فعل الانتباه ناجحا ، فإن الموضوع يزداد وضوحا فى الوعى ، «يصبح أكثر ارتباطا بالأفكار والحالات العقلية الأخرى ، وتتحقق للموضوع المعرفة التي كانت تنقصه قبل حدوث فعل الحكم . ولا يتأتى ذلك إلا بوحدته بالمحمول . كل هذا يكون مصحوبا . بما أطلقنا عليه الشعور بالنقص أو بالاحتياج . إذ يشعر الحكم بأنه يحتاج لموضوع ما ، يماثل ، أو يعد نموذجا لهذه الوحدة بين الموضوع والمحمول ، أو لهذه الوحدة الحاضرة من الأفكار ، وبهذه الطريقة نستطيع شرح كيف يكون الحكم ، كما ورد فى تعريف «أوبرفج» .

والواقع أن مسألة إكمال فكرة «الموضوع» بفكرة «المحمول» ، والتى تتم فى الحكم ، مسألة لا يهتم بها إلا الفرد الذى يمارس الحكم ، فما هى إلا ظاهرة عقلية . ولكن مسألة صدق الحكم أو كذبه فيجب النظر لها بالنسبة للموضوع غير المحدد ، والذى أطلقنا عليه الإحساس بالاحتياج أو بالنقص الذى يصاحب الحكم . والحقيقة أنه نادرا ما يكون موضوع الحكم واضحا وضوحا كاملا ، لأنه لكى يتحقق له مثل هذا الوضوح الكامل ، لابد من حدوث سلسلة لا نهائية من الأحكام . ومع ذلك ، وبالنسبة للحكم الواحد ، لا يكون الموضوع ، سواء كان واضحا أو غير واضح ، موضوعا ، إلا إذا كان الشعور بالاحتياج قد قام بتحديده وتعيينه . ولا يكون الحكم صادقا أو كاذبا إلا بالنسبة لهذا الموضوع غير المحدد . إن «قصد الاتفاق» مع الموضوع يكون كامنا فى الشعور بالاعتماد على الموضوع وبالاحتياج له ، ويظل هذا القصد غير مكتمل مثل الموضوع ذاته . فبطريقة ما يقصد هذا الحكم المفرد الناقص الاتفاق مع هذا الموضوع الغامض .

فإذا كانت هذه طبيعة الحكم ، فكيف يوصف الحكم بالكذب أو يسمى حكما كاذبا ؟ ، فبوصفه مجرد وحدة سيكولوجية من الأفكار ، لا يكون صائبا أو كاذبا ، وبوصفه مصحوبا بالشعور بالحاجة لموضوع ، فإنه يكون كاذبا ، إذا لم يتفق مع موضوعه الناقص التحديد ، ولكن كما قد وضح سابقا ، الموضوع الوحيد الذى يتوفر الحكم ، هو هذا الموضوع الناقص التحديد . ويحتاج الحكم للاتفاق معه وبقدر ما هو محدد

منه فى هذه اللحظة . ومادام لم يتحدد بصورة كاملة ، فإنه لا يكون موضوعا لهذا الحكم على الإطلاق ، وإنما موضوع لحكم آخر . ولا يستطيع المرء معرفة ماذا يتضمن الحكم فى حالة ، ما إذا كان الشعور الناقص بالحاجة الموضوع ، شعورا مكتملا وليس ناقصا . وربما يمكن القول بأن هذه الحالة تشبه شعور الفرد بعدم معرفة كم عدد المدن التى قد تنشأ حول بركة كونتها مياه الأمطار ، فى حالة تحول هذه البركة الصغيرة إلى بحيرة كبيرة . إن غموض موضوع الحكم المفرد لا يجعل الحكم كاذبا ، بل غالبا ما يكون هذا الحكم حكما صادقا ، إذا كان حكما مخلصا .

وقد يعترض معترض علينا ، بأننا أهملنا فى وصفنا للحكم ، العلاقة الوثيقة والمتبادلة بين الأحكام المختلفة . فالفكر وحدة عضوية واحدة . ولا يمكن وصف الحكم بأنه حكم خاطىء فى معزل عن علاقته بالأحكام الأخرى ، وبالاستناد إلى علاقته بموضوعه «ناقص التحديد» فقط . ولا يكون الحكم حكما خاطئا إلا إذا كان يقع ضمن مجموعة من الأحكام المتعلقة بموضوع واحد . ولا تظهر إمكانية الخطأ إلا إذا كان بين الأحكام نوع من الوحدة العضوية . والحقيقة أننا لا نرفض ذلك القول ، بل نؤكد أننا قد ننتهى إلى النتيجة ذاتها . ولكن هدفنا الآن ، أن نبين أن الافتراض الشائع ، بأن الحكم موضوعه الخاص ، الذى يثبت صوابه أو عدم صوابه ، بصرف النظر عن صلته بالأحكام الأخرى المتعلقة بنفس الموضوع ، يعد افتراضا متناقضا ، ويؤدى إلى نوع من الصعوبة . فلا نستطيع أن نرى كيف يكون ممكنا ، أن يفشل الحكم فى الاتفاق مع موضوعه المختار ، أو الذى قصد اختياره بنفسه . ولكى يمكن تغطية الموضوع بصورة كاملة ، يجب علينا دراسة فئات معينة من الأخطاء بنوع من التفصيل ، ونبين كيف نتحقق من صحة موقف الفهم العام من هذه الأخطاء ، ومن صحة أو خطأ فرضه المسبق ، بأن الخطأ لا يكون ممكنا ، إلا إذا كان الموضوع غير حاضر فى العقل ، وبأن الحكم يمكن أن يكون موضوعه ، حاضرا حضورا جزئيا للعقل . وعند اختيارنا لفئات الأخطاء وضعنا فى اعتبارنا اختيارها وتصنيفها تبعا لتعريفات الفهم العام . والفروض التى أقامها عليها . حتى نبين أنها مؤدية إلى الصعوبة . ولن نحاول تفسير سبب وضع هذه الفروض ، وإنما نكتفى بعرضها فقط .

ونود أن نلفت انتباه القارىء ، إلى أن دراستنا لنماذج معينة من الأخطاء ، لا تعنى نقصا فى نظريتنا العامة ، فالعام هو ما نسعى له ، وعندما ندرس هذه الفئات من الأحكام الخاطئة لا نهدف إلى بيان استحالة تفسيرها بصورة خاصة ، وإنما نهدف

إلى إثبات استحالة الخطأ عموما فى ظل الفروض الحالية للفهم العام ، والحاجة إلى فروض جديدة . وقد تكون هذه الفئة من الأخطاء أو تلك ، من الفئات التى تتصف بنسبية الأحكام ، ولكن وصف الأحكام كلها بالنسبية الكاملة مسألة تتضمن خلطا وتناقضا ذاتيا ، ولا تتفق مع طبيعة الأشياء . إن أى فرض يتحدث عن النسبية الكاملة بالنسبة للخطأ ، يجب أن يفسح المجال لفرض جديد . ومرادنا فى كل الأمثلة التى نسوقها ، أن نبين استحالة التخلص من الصعوبة المتعلقة بالأخطاء ، والتى تؤدى إلى استحالتها ، بدون وضع بعض الفروض الجديدة .

– ٥ –

الفئة الأولى من الأخطاء هى الفئة المتعلقة بالحالات العقلية للجار . ودعنا نفترض جدلا وجود الجار . فنحن لا نهتم هنا بوحدة الأنا ، وإنما بعرض الصعوبات المتعلقة بطبيعة الخطأ . ويمكن القول بأنه إذا لم يكن الجار موجودا ، فإن طبيعة الخطأ الكامنة فى حكمنا بوجوده ، تتضمن تقريبا نفس الصعوبات . لذلك تفضل البدء بافتراض أننا نحن وجيراننا نوجد بوصفنا أفرادا مستقلين ، ونسأل كيف يمكن أن نخطئ فى حكمنا على عقول وأفكار جيراننا .

لنسأل أولا من هو جارى ؟ فى من المؤكد وبناء على افتراضنا ، وعلى الفروض التى عرضناها فى أثناء مناقشة الجزء الأخلاقى من هذا البحث ، لا تُعتبر فكرة من بين أفكارى ، جزءا من تفكيرى . فهو ليس موضوعى ، وإنما طبقا لعبارة الأستاذ «كليفورد» مطرود خارج أفكارى . إنه ليس شيئا فى أحلامى ، مثلما لا يكون لى وجود فى أحلامه . ومع ذلك أقوم بإصدار أحكام عنه ، ويقوم هو أيضا بإصدار أحكام عنى . وعندما أقوم بالحكم عليه ، أفعل ذلك بالنسبة لمجموعة من الأفكار التى أقوم بتشكيلها بنفسى عنه ، وأدعى بأنها تنوب عنه . فهناك فى عقلى صورة أو رمز من إبداعى الخاص ، أو طيف من خيالى ، ينوب عنه ، وكل ما أقوله عن الحياة الباطنية ، يشير مباشرة إلى هذا النائب . ولقد قالت الفلسفة الأسكتلندية الكثير عن ما أسمته المعرفة المباشرة أو الحاضرة للموضوعات فى مقابل المعرفة التمثلية لها . ولكن لا يستطيع أكثر الفلاسفة الأسكتلنديين تعصبا ، أن يقول : إنه ليس لدَى ، كما يقول الفهم العام ، إلا معرفة تمثلية لأفكار جارى ومشاعره . فذلك هو النوع الوحيد

من المعرفة ، الذى يعتبره الفهم العام ممكنا لى . أما كيف أعرف وجود هذا الكائن الخارجى . فإنها مسألة لا تعنينا الآن . إننا نلاحظ فقط أن صعوبتنا عن الخطأ تظهر لنا فى صورة جديدة . إذ كيف أصدر حكما خاطئا عن جارى مادام ، تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، غير موجود حتى ولو بصورة جزئية ضمن أفكارى ؟ كيف أقصد هذا الجار بوصفه موضوعا لفكرى ، وهو لم يكن موجودا فى أى لحظة بوصفه موضوعا من بين موضوعاتى الفكرية على الإطلاق ؟ .

ربما لا تبدو المشكلة واضحة لكل فرد منا ، فدعنا نزيد من توضيحها بالمثال التالى ، عن وجود ستة أفراد داخل أى حوار يتم بين فردين . فإذا كان «جون» و «توماس» يتحدثان معا ، فإنه يكون هناك كل من «جون» «وتوماس» الحقيقيين ، والصورتين الممثلتين لهما ، وأفكار كل منهما عن الآخر . دعنا ندرس أربعة أفراد فقط ، وبالتحديد «جون الحقيقى» ، و «توماس الحقيقى» ، و «جون» كما يدركه «توماس» ، و «توماس» كما يدركه «جون» . فعندما يحكم «جون» ففى أى «توماس» يفكر ؟ من الواضح أنه يفكر فى ذلك الذى يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات فكره ، أى فى «توماس» كما يدركه . والآن فى أى «توماس» يمكن أن نخطئ ؟ أهو «توماس» الذى يتصوره ؟ بالطبع لا ، لأنه يعرفه جيدا . وإدراكه «لتوماس» ، أو الصورة التى شكلها عنه ، من إنشائه ، وما يقرر وجوده ، يكون موجودا بالنسبة له . إذن هل يخطئ فى «توماس الواقعى» ؟ بالطبع لا ، لأن تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، أنه ليس له أى صلة «بتوماس الواقعى» ، لأنه لم يكن جزءا من تفكيره أو موضوعا من بين موضوعاته الفكرية على الإطلاق . قد يقول قائل هنا ، بأن هناك مغالطة معينة فى هذا الاستنتاج ، مادمنا ندرك تماما وعلى ثقة بأن «جون» يمكن أن يصدر حكما خاطئا عن «توماس الحقيقى» . من الواضح طبعا أنه يستطيع أن يخطئ فى حكمه على «توماس» ، وهناك نوع من المغالطة ، إلا أننا لسنا مسئولين عنها ذلك أن الفهم العام هو المسئول عن وجودها ، مادام يصر على أن «توماس» لم يكن فى أى لحظة من ضمن الموضوعات الفكرية «لجون» ، ومع ذلك يستطيع «جون» أن يخطئ فى الحكم عليه . فكيف يمكن أن تزيل هذه المغالطة ؟

ربما يقال إننا قد وضعنا تعريفا ضيقا جدا للموضوع . ولابد من وجود تعريف آخر ، يقدم حلا للإشكال . الحقيقة أن المسألة لا تتعلق بالتعريف ، بقدر ما تتعلق بإصرار الفهم العام على أن الموضوعات توجد خارج عقولنا . لذلك هناك طريق واحد يفرض نفسه كحل للمشكلة ، وهو أنه إذا ما قمت بإصدار حكم ما ، وكان هناك كائن آخر ، يستطيع أن يرى كلا من الحكم الذى أصدرته ، والموضوع الخارجى هناك ، ويرى أيضا

عدم تشابه الحكم مع الموضوع ، فإن هذا الكائن يستطيع القول بأن الحكم الذى أصدرته ، يعد حكما خاطئا . فإذا استطاع «توماس» أن يعرف أفكار «جون» عنه ، فإنه حينئذ من الممكن أن يدرك خطأ «جون» . وهذا هو المقصود بالخطأ فى تفكير «جون» .

ولكن يجب أن نلاحظ أن مجرد عدم اتفاق فكر ما مع موضوع ما ،لا يجعل هذا الفكر خاطئا . فالحكم يجب ألا يتفق مع الموضوع الذى اختاره . فإذا كان «توماس» غير موجود فى أى لحظة من اللحظات ، ضمن أفكار «جون» ، فكيف يستطيع «جون» اختيار «توماس الواقعى» بوصفه موضوعا لحكمه ؟ ، فإذا ما حكمت بوجود مقلمة فى هذه الحجرة ، وكانت هناك حجرة ثانية ، تشبه الحجرة الأولى فى كل شىء ، ما عدا وجود المقلمة بها ، فمع أى شىء لا يتفق حكمى هل يستطيع من ينظر للغرفة الثانية أن يحكم بأن حكمى خاطىء ؟ إننى لم أقصد تلك المقلمة : الموجودة فى الغرفة الثانية ، بل هذه الموجودة هنا فى الغرفة الأولى ، وربما لا أعرف شيئا عن المقلمة الأخرى ، ولم تكن ضمن الموضوعات التى أفكر فيها ، ولذلك لا أستطيع أن أصدر حكما خاطئا عنها . كذلك لنفرض وجود «توماس الواقعى» خارج فكر «جون» وتصادف تشابهه مع «توماس المثالى» الذى يتصوره «جون» ، فيما عدا بعض الأفكار أو المشاعر التى ينسبها «جون» «لصورة توماس» التى يتصورها ، فهل يجعل ذلك فكرة «جون» عن «توماس» فكرة خاطئة ؟ ، بالطبع لا يمكن أن تكون خاطئة ، لأن «جون» عندما تحدث عن «توماس» ، لم يتحدث إلا عن «توماس المثالى» أو عن الصورة التى لديه عن «توماس» . و «توماس الحقيقى» هو الغرفة الثانية الذى لا يعرف «جون» عنها شيئا ، هو الجانب الآخر للدرع ، الذى لم يستطع «جون» إدراكه . إن «توماس» الذى يتحدث عنه ، ما هو إلا الصورة التى لديه عنه ، والتى قد شكلها بنفسه . وهذه الصورة هى التى يستطيع الحكم عليها ، والتفكير فيها ، وقد تكون أحكامه متسقة ومتوافقة معها أو غير متفقة وأما «توماس الحقيقى» ، أو الشخص الكائن هناك ، فإن «جون» لا يستطيع حياله شيئا . إن «توماس الحقيقى» لم يكن فى أى لحظة موضوعا لحكمه ، فكيف يخطئ فيما ليس موضوعا من بين موضوعات فكرة ؟

قد يظهر من يجيبنا بأن ذلك شىء مناف للعقل . فمن المؤكد أن «جون» و «توماس» يتعاملا مع الصورة التى يكونها كل منها عن الآخر ، ومن المؤكد أن ذلك ما يجعل أى منهما قد يخطئ فى حديثه عن الشخص الحقيقى لأى منها . والدليل علي أنهما يستطيعان الخطأ ، دليل بسيط . لنفترض أن هناك مراقبا ، فردا ثالثا ، يدرك كلا من «جون» و «توماس» إدراكا مباشرا ، لدرجة أنه يمكن القول ، إنه يشملهما معا ، بوصفهما جزءا من كيانه . عندئذ يستطيع مقارنة حكم «جون» عن «توماس» ، أو حكم «توماس» عن «جون» ،

فإذا ما رأى تطابق صورة «توماس» لدى «جون» ، مع «توماس الحقيقى» كان حكم «جون» حكما صائبا ، وإذا لم تتطابق الصورة التى لديه مع «توماس الحقيقى» ، كانت كل أفكار «جون» عن «توماس» أفكارا خاطئة . وذلك يفسر المقصود بقدرة «جون» على أن يخطأ فى أحكامه عن «توماس» .

والحقيقة أن هذا التفسير يعد مناسبا تماما بالنسبة لغايته ، وسوف نحتاجه مرة ثانية فيما بعد . ولكن بالنسبة للصعوبة التى نتحدث عنها الآن لا نستطيع أن نكتفى به لأننا لا نريد أن نعرف الحكم الذى قد يصدره مفكر ثالث يحوى هذين الفردين ، وأنهما مجرد عنصرين من عناصره ، ولاستقلال بينهما . وذلك لأننا بدأنا مع افتراض الفهم العام . بأن كلا من «جون» و «توماس» ، فردان مفضلان ، ولم يكونا فى أى لحظة من اللحظات ، صورتين أو فكرتين فى فكر كائن ثالث . حقيقة قد نتخلى عن هذا الافتراض فيما بعد . ولكن بالنسبة للحالة الراهنة ، علينا أن نتمسك به . وهكذا ، حكم «جون» عن «توماس» ، والذى افترضنا أنه حكم على «توماس الحقيقى» المستقل فى وجوده ، قد تحولّ وصار مجرد حكم على فكرة «جون» عن «توماس» أو «صورة توماس» لدى «جون» . ولكن لا تكون الأحكام خاطئة ، إلا إذا تعارضت مع موضوعاتها المقصودة ، ولم تتفق معها . فماذا يكون موضوع حكم «جون» ، عندما يقوم بالتفكير فى «توماس» ؟ ، من الواضح أنه ليس «توماس الحقيقى» ، لأنه لا يمكن أن يكون موضوعا فى عقل إنسان آخر ، بل صورة «توماس» . وكون أن موضوع «جون الحقيقى» هو «صورة توماس» ، فإنه لا يستطيع إذا كان مخلصا فى أفكاره وواعيا بما يقصده عند حديثه عن «توماس» ، أن يفشل فى التوفيق بين أحكامه والصورة التى لديه . وباختصار بناء على هذا الفرض الأساسى ، يعتبر كُلاً من «جون» وتوماس كائنين منفصلين ، ولا يستطيع أن يكون أى منهما جزءا من فكر الآخر . وينوب عن كل منهما صورة ، يقوم بصنعها كل فرد منهما ، ولا يقصد أيًا منهما غير هذه الصورة التى كونها ، عندما يقوم بالتفكير أو بإصدار حكم عن الفرد الآخر . لأنه إذا لم يعبر المرء فى حديثه عن ما يجول فى خاطره ، يكون حديثه لا معنى له .

وهكذا يكون كل من جون وتوماس ، من وجهة نظر الفهم العام ، مثل مجموعة من الغرباء . لا يعرف أى منهما شيئا عن الآخر . وربما يمكن القول بأن سؤالك لفرد أعمى عن الألوان ، طالبا منه الحكم بصحة أو خطأ مركب معين من الألوان ، يشبه سؤالك لكل من جون وتوماس ، بإصدار أحكام عن بعضهما ، فمن وجهة نظر الفهم العام أن الفرد الأعمى يستطيع تريد أحكام صائبة أو خاطئة عن ألوان معينة ، ولكنه لا يستطيع أن يخطئ فى حكمه على ألوان لا يعرف عنها شيئا ، وكذلك قد تكون على استعداد القول

بأن الكلب يستطيع أن يخطئ رائحة السيارات المنتشرة فى الطريق السريع ، ولكن يمكنك أيضا أن نؤكد أنك لا تستطيع الخطأ فى الحكم عليها ، لأنك لا تشم رائحتها . ويستطيع عالم الرياضة ، طبقا لوجهة نظر الفهم العام ، أن يخطئ فى استدلاله وبرهنته على معادلة رياضية معينة ، بينما لا يستطيع إنسان الغابة أو البدائى ارتكاب مثل هذا الخطأ ، لأنه لا يعلم شيئا عن هذه المعادلة . والآن كيف يمكن أن يخطئ كل من «جون» وتوماس فى كل منهما على الآخر ، فى حين أن أيا منهما لم يكن حاضرا حضورا مباشرا فى فكر الآخر ، تماما مثل عدم معرفة الأعمى للألوان ، وعدم معرفة صاحب الكلب لرائحة السيارات ، وعدم معرفة الإنسان البدائى لخصائص المعادلات ، يؤكد لنا الفهم العام أن كلا منهما يستطيع أن يخطئ فى حكمه على الآخر ، وأن مثل هذا الخطأ أمر شائع وموجود ، ولكنه يرفض تفسيره وتوضيحه بالرغم من إقراره بوجوده .

ويتضح تناقض موقف الفهم العام ، ونتائجه فى الحالة التالية . يكون حلم ما حلما زائفا ، مادام يحوى الحكم بأن الأشياء كذا وكذا توجد منفصلة ومستقلة عنا ، ولكنه على الأقل مادمنا نتحدث فى أحلامنا عن الموضوعات كما ندركها ، فإننا نصدر أحكاما صحيحة . ولكن ألا تكون الحياة الفعلية لأحكامنا عن كائنات فعلية مثلنا ، تشبه الحلم الذى يجب أن تناظره أشياء أو مناظر حقيقية أو حدث معين فى العالم ؟ . الحقيقة أن مثل هذه المناظرة بين الحلم والواقع ، لن تجعل الحلم صحيحا أو خاطئا . وإنما تكون مجرد صدفة عارضة ، أو مناظرة يمكن أن يلاحظها ملاحظ خارجى ، ولكن من المؤكد أن الحالم لا يفكر فى الموضوعات الخارجية ، وإنما يفكر فى الأشياء التى يتصورها فى حلمه . ولكن ألا يكون «توماس» هكذا ، وهكذا فقط ، فى فكر «جون» ، أى كما لو كان «جون» قد حلم ، أو تصادف أن حلم بوجود «توماس» ، والذى يبدو لأى مراقب من الخارج أنه شبيه «بتوماس الحقيقى» ، ألا يكون شبح «توماس» أو «توماس الصورة»، الموضوع المباشر الوحيد لدى «جون» ، شيئا فعليا فى فكر «جون» ؟ . أيكون إذن «توماس الواقعى» المستقل موضوعا لدى «جون» بأى معنى ؟

مرة ثانية دعنا نفترض وجود فردين ، قد تم حبسهما منذ ولادتهما فى غرفتين مستقلين . ويستطيع كل فرد منهما ، بوسيلة ضوئية معينة أو فانوس ، أن يعرض على جدار غرفة الفرد الآخر وفى فترات زمنية معينة ، سلسلة من الصور . ولكنه لا يستطيع معرفة تلك الصور التى يقوم بعرضها على جدار الغرفة الأخرى ، ولا يعرف أيضا أى شيء عن هذه الحجرة الأخرى ، إلا من خلال ما يراه من صورها على جدار غرفته .

ولنفترض أنهما قد ظلا هكذا إلى الأبد . فيرى أحدهما ، وليكن (أ) على جدار غرفته صورا ، تشبه إلى حد ما ، ما يكون قد شاهده فى غرفته هو نفسه فى أوقات أخرى . ولكنه يدرك أنها مجرد صور ، تمثل ما يحدث فى الغرفة الأخرى ، ويدرك أنها تشبه غرفته . فيبدأ يهتم بهذه الصور ، وقام بفحصها وتأملها ، وتنبأ بتغيراتها المستقبلية ، فأصدر أحكاما عنها . واكتشف وسيلة ما للتأثير فيها ، وإن كان لا يعلم تفصيلاتها ، ويستطيع أن يحدث بها ، تغيرات فى الصور التى تحدث على جدار غرفة الفرد الثانى (ب) ، والتى تؤدى بدورها إلى حدوث تغييرات وتؤثر فى الصور التى ينتجها الفرد الثانى (ب) . على جدار غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما حدث ذلك يستطيع الفرد الأول (أ) أن يقول أنه قد أجرى اتصالا مع «الغرفة الصورة» أو مع الغرفة التى يتصورها . وأن الفرد الثانى (ب) يحيا مع الصور التى تصدرها له غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما تم التقدم خطوة فى فروضنا ، وافترضنا . بأن ليس هناك أى وسيلة اتصال بين الفردين ، وأنهما محبوسان وليس هناك أى موضوعات أخرى أمامهما ، إلا أفكارهما والصور المتغيرة على جدار غرفتيهما . فهل يؤثر فى على مصداقية الأحكام التى تصدرها الفرد الأول (أ) ، هل يمكن أن يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ وحتى إذا افترضنا أن الفرد الأول (أ) ، كان قادرا على أن يتحكم فى الصور التى تظهر على جدار غرفته ، وبوسيلة ما يستطيع بها ، أن يبدل فى الصور التى يحدثها على جدار غرفة الفرد الثانى (ب) ، بطريقة لا شعورية ، فإنه لا يمكن القول بأن الفرد الأول لديه معرفة عن الفرد الثانى الحقيقى أو عن غرفته الحقيقية ، ولذلك ، لا يستطيع أن يصدر أحكاما خاطئة على الغرفة الثانية ، لأنه لم يفكر فيها ، ولم تكن ضمن موضوعات فكرة على الإطلاق . فيكون مثل الحالم ، لا يستطيع أن يفكر إلا فى الصور التى على جدار غرفته . وعندما يحاول ردهم إلى علة خارجية ، فإنه لا يقصد بتلك العلة ، الفرد الثانى الواقعى أو غرفته الحقيقية ، لأنه لم يحلم إطلاقا بهذا الفرد الثانى الحقيقى ، وإنما حلم فقط بالصور التى تظهر على جدار غرفته ، وبتفسيراته لها . لذلك لا يستطيع إطلاق أى أحكام خاطئة عن غرفة الرجل الثانى ، تماما مثل الإنسان البدائى لا يستطيع أن يخطىء فى حساب التفاضل والتكامل .

إذا كان هناك عالم فى الفضاء ، يشبه العالم الذى نحيا فيه ، وتحدث فيه نفس الأحداث التى تحدث فى عالمنا ، فإن أحكامنا التى نقوم بإصدارها عن عالمنا ، لا يمكن أن تنطبق عليه ، لأننا لا نقصده عند الحكم ، بل نقصد هذا العالم الذى نحيا فيه .

فلماذا لا تكون العلاقة بين «توماس» الصورة وتوماس الحقيقي ، تشبه العلاقة بين عالمنا والعالم الثاني الكامن هناك ، ولماذا لا تكون مثل العلاقة بين تصور (أ) للغرفة التي يسكنها الفرد الثاني (ب) وغرفة (ب) الحقيقية بالفعل ؟ فلا يعرف أي فرد منهما عن الغرفة الحقيقية للآخر شيئا ، وكل ما يعرفه هو الصور التي تظهر على جدار غرفته . ولا يستطيع أن يصدر أحكاما صادقة كاذبة ، إلا عن الصور أما الغرف الحقيقية فإن أيا منها لا يكون لديه أدنى فكرة يمكن أن تساعده على إصدار حكم خاطيء ، لأنه لم يغادر الغرفة التي يحيا بها عند ولادته ، ولم تكن الغرفة الأخرى فكرة من بين أفكاره في أي لحظة من اللحظات .

الحقيقة أن هناك سببا واحدا وراء فشلنا في إدراك هذه الواقعة إدراكا واضحا وهو أننا نميل دائما ، لرؤية المسألة من وجهة نظر فرد ثالث ، بدلا من رؤيتها من وجهة نظر أي فرد من الفردين (أ) و (ب) أنفسهما . فإذا استطاع الفرد الأول أن يخرج من غرفته ، ويرى غرفة الفرد الثاني ، فإنه يستطيع القول «إن صوره كانت صورا صحيحة أو العكس» . ولكن بالنسبة للحالة المفترضة ، لا يستطيع الفرد الأول أن يغادر الغرفة ، وأن يرى غرفة الفرد الثاني إطلاقا ، ولم يشاهد إلا الصور التي تظهر على جدار غرفته ، لأنه لم يغادرها أبدا . لذلك لا يكون لديه موضوعات لأحكامه ، إلا الصور التي يراها على جدار غرفته ، وبالتالي لا تكون لديه القدرة على إصدار أحكام خاطئة على الغرفة الحقيقية للفرد الثاني ، تماما مثل الفرد الذي ولد كفيفا ، لا يستطيع الحكم ، أو إصدار أحكام خاطئة عن الألوان .

إن العلاقة بين الفردين (أ) و (ب) ، المسجونين منذ ولادتهما ، تشبه العلاقة التي سبق أن تحدثنا عنها وافترضنا قيامها بين أي فردين مستقلين من الناس . فإذا لم تكن في يوم من الأيام ، ضمن أفكاري أو في عقلي ، وإنما مجرد الصورة التي أرسمها لك في فكري ، فإن وضعي يشبه الفرد الأول (أ) ، عندما يشاهد صور الغرفة الثانية للفرد (ب) على جدار غرفته . ومهما تحدثت عنك ، أوفما كان حديثي إلا عن صورتك ، وعن فكرتي عنك ، والتي ليس لها أي علاقة بحقيقتك الواقعية ذاتها ، ولذا يظل كل من «جون» وتوماس محبوسا في سجنه . يفكر كل منهما في صورة الآخر ، ولا يستطيع معرفة الشخص الحقيقي له . ولن يمكن أن يعرفا مدى صدق صورة كل منهما عن الآخر ، إلا إذا كان هنا شخص ثالث يشملهما ويحويهما معا ، ويستطيع أن يقارن الصورة بالفرد الحقيقي ، ولا يستطيع أي فرد منهما أن تكون لديه فكرة صادقة أو كاذبة عن الآخر ، إلا من خلال هذا الفكر الشامل الذي يحويهما معا .

والواقع ، أن مثل هذه النتيجة التى توصلنا إليها ، قد تعد غريبة إلى حد ما بالنسبة لفكرنا اليومى ، لأننا فى حياتنا اليومية ، نعتمد على نظرتين مختلفتين ومتناقضتين للعلاقة بين الكائنات الواعية . فمن جهة ينظر إليها بوصفها كائنات منفصلة مستقلة عن بعضها البعض ، أو كما قال عنها الأستاذ «كليفورد» كائنات مطرودة يطرد بعضها بعضا . ومن جهة أخرى ، نتحدث عنها كما لو كان أى واحد منهم يستطيع أن يعرف أفكار الآخر ، أو يصبح جزءا من أفكاره ، أو كما لو كان بإمكان أي فرد منهم ، بالرغم من استقلاله الذاتى ، أن يصبح موضوعا فى فكر الآخر . فلا عجب ، أننا بمثل هذه الفروض المتناقضة عن طبيعة علاقاتنا مع جيراننا ، نجد من السهل علينا إصدار أحكام متناقضة عن طبيعة الخطأ . والواقع أن هناك صلة بين هذا التناقض الذى يقع فيه الفهم والوهم الأخلاقى الذى سبق أن أطلقنا عليه وهم الأنانية . وتوضيح هذه الصلة ، قد يفيدنا فى أكثر من مجال .

- ٦ -

ننتقل إلى فئة أخرى من الحالات ، بعد فشل محاولتنا لفهم إمكانية الخطأ من خلال الفئة السابقة ، وتعتبر هذه الفئة الجديدة أبسط من الفئة السابقة من الأخطاء ، لأنها تعلق بأخطائنا فى أمور الواقع وهى مسائل واضحة تماما فى طبيعتها . وطالما أن هذه الفئة من الأخطاء هي الأهم من الناحية العملية ، فإننا ما نستطيع التخلص من المسائل الدقيقة التى قد عانينا منها فى الفئة السابقة من الأخطاء . ولقد لوحظ أن الأخطاء المتعلقة بالموضوعات المادية ، وبقوانين الطبيعة ، وبالتاريخ ، وبالمستقبل تشبه أخطاءنا بالنسبة للخبرات الفعلية أو الممكنة . إذ نتوقع أو نفترض ، أن خبرة ما معينة ، أو فى ظل ظروف معينة ، قد تتحول لتصبح مختلفة عما تم افتراضه أو توقعه . فمادامت خبراتنا التى لا نحياها الآن ، تعتبر وقاع موضوعية ، وقابلة للتعريف الواضح ، فإنه قد يبدو أن الخطأ فى الحكم عليها يبدو أمرا سهلا إدراكه .

ولكن سريعا ما نصاب مرة أخرى بالشعور بخيبة الأمل واليأس . إذ أن الأخطاء فى مسائل الخبرة وموضوعاتها ، مسألة شائعة . لنأخذ حالة الخطأ فى حادثة مستقبلية متوقعة . فماذا نقصد بالمستقبل ؟ ، وكيف نتعرف على زمن معين فيه ؟ إن هذين السؤالين يلقيان بنا فى بحر من المشكلات المتعلقة بطبيعة الزمن نفسه . فعندما أقول إن هذا أو ذاك سوف يكون كذا وكذا فى لحظة مستقبلية ، أفترض وقائع معينة لا

تكون حاضرة في الوعي في هذه اللحظة الآنية . وبالرغم من أنها وقائع فردية ، ليس لها وجود على الإطلاق ، فإنى أفترض قدرتى على الخطأ فى الحكم عليها . إن اللا وجود المنسوب إليها نوع خاص من اللاوجود ، ويتطلب منى تأكيدات وإثباتات . فإذا فشلت فى إثبات الطبيعة الحقة لهذا «الواقع اللا موجود» ، أكون قد ارتكبت خطأ ، ولا يفرض فى تلك الحالة ، أن أقوالى وأحكامى ، سوف تصبح فيما بعد خاطئة أو قد وإنما يفرض أيضا أنها خاطئة الآن ، حتى وإن كان الواقع الذى قد تتفق معه ، لا يحدث إلا بعد عدة قرون في المستقبل . وبالرغم من ذلك ، لا يعبر هذا المثال عن الصعوبة كلها . فدائما ما افترض أيضا أن خطأ تنبؤ ما ، يمكن أن يُكتشف ، عندما يحين الوقت الذى يفشل فيه التنبؤ فى التحقق ، فحينئذ أفترض قدرتى على النظر إلى الوراء وإلى أحداث الماضى وأقول : لقد كنت قد تنبأت بحدوث كذا وكذا فى هذه اللحظة ، ولقد مضت هذه اللحظة ، ولم يحدث ما توقعت ، بل وحدث عكس ما توقعت . ولكن هل أستطيع فى الحقيقة القيام بمثل هذه المقارنة ؟ ، وهل المقارنة ممكنة التحقق ؟ لأنه عندما يحدث الحدث ، لا يكون التوقع موجودا . إن هذين النمطين من الفكر مختلفان . وهناك انفصال بين التوقع والخبرة الفعلية ، لأن لكل منهما زمانه . فكيف استحضرهما معا ، وأجمع بينهما مقارنا ، كما لو كان لهما نفس الموضوع ؟ ولا يمكن الركون إلى الذاكرة ، لأنه يمكن طرح نفس السؤال بالنسبة للذاكرة وعلاقتها بالفكر الحاضر . فكيف يمكن المقارنة بين فكر مضى وفكر حاضر ، لنرى ما بينهما من صلة ؟ لقد عاش الفكر الماضى لحظته ، وكانت له أفكاره وتصوراته عن المستقبل الخاص به . فكيف تستطيع أن تحكم ، بأن التصور الذى وضعه الفكر المتوقع فى الماضى ، بالنسبة للحظة المستقبلية يكون مطابقا مع التصور الذى قد وضعه الفكر الحاضر لهذه اللحظة الحاضرة ، بحيث يجعل هاتين اللحظتين لحظة واحدة ؟ إننا هنا باختصار شديد ، قد افترضنا وجود فكرتين مختلفتين ، فكرة عن مستقبل متوقع حدوثه ، وفكرة عن خبرة حاضرة معيشة ، وافترضنا أيضا أنهما منفصلتان زمنيا ، لا ينتميان لوعى واحد على الإطلاق . فكيف يمكن القول بأنهما ينتميان لنفس اللحظة على الإطلاق ؟.كيف يعقل القول بتطابقهما ؟ وأخيرا كيف لمستقبل لم يتحقق بعد ، أن يكون موضوعا حقيقيا لأى فكر كان ، وكيف ، يمكن لأى لحظة لاحقة أو مستقبلية أن تتطابق معه ؟

إن أى فكرا يتعلق بالحاضر ينفصل عن الفكر الذى حدث فى الماضى ، تماما مثل انفصال «جون» عن «توماس» . فكل منهما لا يقصد إلا الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يمكن أن يكون لهما موضوع مشترك ؟ أليس هناك اختلاف بينهما ، ولكل منهما

قصده الخاص ؟ ولكن لكي نجعل وجود الأخطاء في أمور الواقع وجودا منطقيا ، يجب أن نفترض افتراضات غير منطقية ، حتى يبدو هذان النمطان المختلفان من الفكر نمطا واحدا ، ويقصدان موضوعا واحدا . وتلك هى الصعوبة التي تواجهنا فى الفئة الثانية من حالات الخطأ .

- ٧ -

الواقع أن هناك الكثير من المشكلات التى تتعلق بطبيعته الخطأ ، منهما ما هو عام ومنهما ما يتعلق بفئة معينة من الأخطاء . وقد يشعر القارىء ، بنوع من الإحباط ، فلا يرى إمكانية لوجود الأخطاء ، بل ويؤكد عدم وجودهما وجودا مبررا . أفلم يسد التناقض الذى وصفنا به أحكامنا كل ثغرة لنا ، حتى بدت أحكامنا مستحيلة ؟ فإذا كان كل حكم من الأحكام محكوم بدائرة مغلقة من الفكر بحكم طبيعته ، وبدون أى صلة بالخارج ، فهل يستطيع أن يأتى من ينسب إليه موضوعا خارجيا ؟ ربما يكون هناك مخرج لنا من هذه الصعوبة ، يتمثل في القول بأن الأحكام لا تكون صادقة أو كاذبة خارج ذاتها ، وما هى إلا أحكام ذاتية ، لا تحدث إلا داخل الذات .

نريد من القارىء أن يلقى نظرة أخيرة على هذه الصورة الجديدة لمذهب النسبية الكاملة ، والتى يحاول المذهب بها ، أن يقدم حلا لتلك الصعوبة . يقول المذهب «كل حكم على شاكلة (أ) يكون (ب) يتفق ولا يستطيع أن يطابق إلا موضوعه الخاص ، الذى يكون حاضرا فى الذهن عند إصداره . ولا يستطيع أن يتفق أو لا يتفق مع أى موضوع خارجي . لأنه يقف وحده مع موضوعه الخاص . ولا يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا خارج ذاته . ويحقق كل مقاصده ، إذا جاء متفقا مع ما يكون حاضرا فى الذهن لحظة ظهوره والتفكير فيه . ولا يمكن وصف أحكامنا بالصواب أو الخطأ إلا بهذا المعنى فقط» .

وبالرغم من أن هذا الاقتراح ، قد يقدم حلا للصعوبة ، فإنه لا يخلو من التناقض إن الفكر القائل بأن الحكم لا يكون صائبا خارج ذاته» أيكون هو نفسه صائبا خارج ذاته أم لا ؟ إذا كان صادقا خارج ذاته ، بات لدينا إمكانية وجود حقيقة أخرى ، غير تلك الحقيقة النسبية أو الذاتية . وإذا كان خاطئا ، بات لدينا أيضا خطأ موضوعى .

وأما إذا كان أو خاطئا ، فإن مذهب النسبية ذاته لا يعد حقيقيا أو مذهبا صحيحا على الإطلاق ؟ فقد يضع فرد ما فكرة عن عالم من الأحكام المنفصلة ، ثم يقول «كلا منها يتعامل مع موضوعه الخاص فقط ، ولا يوجد أى نوع من الوحدة التي يمكن أن تجعلها أحكاما صادقة أو خاطئة» . ومع ذلك يجب أن يظل هذا العالم الذى تصوره الفرد العالم الحقيقى . وإلا لن يكون هناك أى معنى لمذهب النسبية . ومهما حاول المرء البحث عن حل لذلك الموقف ، فإنه واقع فى الدور المنطقى لا محالة . إن الخطأ يجب أن يكون حقيقيا وموجودا ، وتنظيم الفهم العام للأحكام الخاطئة وعلاقات بعضها ببعض لا يمكن أن يجعلها أحكاما حقيقية ولذلك لم يظهر لنا مخرج حتى الآن من تلك الصعوبة .

ويجب أن ندرك أن حديثنا ينصب على كل الأخطاء . وربما كان من الممكن حل تلك الصعوبة إذا كان الأمر يتعلق بفئة واحدة من الأخطاء . إذ قد يقول قائل : إن هذه الفئة تقع ضمن الفئات التى يمكن أن تستبعد إمكانية الحكم عليها بالصواب والخطأ . ولكن مثل هذه الحجة لا تقدم حلا لمشكلتنا ، لأننا نتحدث عن خاصية تلازم كل الأحكام الخاطئة ، وعلى كل خطأ ممكن . وباختصار شديد ، أما أن ليس هناك أى إمكانية للخطأ ، وإما أنه من الممكن وجود قدر لا نهائى من الأخطاء . لأن بالنسبة للإمكانيات اللا متناهية للفكر ، إما أن يخلو الفكر كله من أى إمكانية للخطأ ، وإما أن يقابل كل صواب ممكن قدر لا نهائى من الأخطاء . وهذا القدر اللا نهائى مرتبط ببحثنا . فاما النسبية الكاملة للصواب والخطأ . فهى البديل المطروح أمامنا . والنسبية الكاملة تتضمن تناقضا ذاتيا .

وهكذا قد طرقنا كل الطرق ، ولم نجد فى أى منها حلا لصعوبتنا . فهل نترك الموضوع كله ، ونسقط المسألة من حسابنا ، ونكتفى بالقول ، إن الخطأ موجود وواضح ، ولكن يستعصى على التعريف وإذا كان هذا الوضع يسعد معظم الناس ، فإن الفلسفة النقدية ، لا تعرف مشكلة فكرية ليس لها حل . إن ما نحتاج إليه هنا هو الصبر والتأمل . والثقة فى الوصول إلى حل ما . والحقيقة أن الحل ليس بعيدا كما نتصور ، بل هو قريب ونحتك به ونشير إليه دائما طيلة بحثنا . فعندما شرحنا كيف يستطيع المرء أن يخطىء فى الحكم على أفكار جادة . اقترحنا فى حالة «جون» و «توماس» ، أن يكونا حاضرين وموجودين فى فكر مفكر ثالث يحويهما معا . واعترضنا على هذا الاقتراح ، بأنه يتعارض مع الفرض المسبق الطبيعى بأنهما كائنان مستقلان فى الوجود . ولكن من جهة أخرى ، نلاحظ أنه بناء على هذا الفرض الطبيعى المسبق لا يمكن لأى ذات منهما أن تكون موضوعا لفكر الذات الأخرى على الإطلاق ، ولذلك

يستحيل الخطأ . الآن لنفرض إذن أننا أسقطنا هذا الفرض الطبيعي المسبق ، وقلنا بأن «جون» وتوماس يكونا موجودين بالفعل في فكر كائن ثالث . أعلى منهما فكرا ويحويهما معا . كذلك عندما حاولنا شرح إمكانية الخطأ في مسائل الواقع ، واجهتنا الصعوبة بسبب الافتراض الطبيعي القائل بأن الزمن عبارة عن لحظات منفصلة متلاحقة ، ولذلك لا وجود للمستقبل الآن بوصفه حدثا مستقلا «ولا وجود لموضوعات حقيقية ، يمكن للأحكام المتعلقة بالمستقبل أن تتطابق أو تتفق معها . الآن دعنا نسقط هذا الافتراض الطبيعي ، ونقول بأن الزمن يكون حاضرا بكل لحظاته لفعل كلي شامل يحوى كل أحداثه . ولتلخيص ذلك كله . دعنا نتخطى كل الصعوبات التي واجهتنا ، بالقول بأن كل الأشياء التي تفترض الأحكام الفردية الواضحة ، تكون ومتحققة بوصفها موضوعات مقصودة لدى وحدة عقلية شاملة يحويها فكر شامل واع ، وتكون كل الأحكام الصحيحة والخاطئة مجرد أجزاء منه ومن الحقيقة المطلقة . إذا تم تصور ذلك ، يمكن القول بأن الخطأ ممكن وتختص كل المسائل والصعوبات المتعلقة به . لأن أي فكر ، إذا ما تم النظر إلى علاقته بقصده الخاص ، قد يكون من وجهة هذا العقل المطلق ، ناجحا في مقصده أو فاشلا لأن هذا العقل قادر على رؤية الأحكام وموضوعاتها .

ونستطيع ببساطة شرح وتوضيح العلاقة بين هذا الفكر الشامل والعقول الفردية بالمثال التالي : فعندما يقول فرد من الناس : إن اللون الذي أمامي لون أحمر ، والقول بأنه أزرق ، يعد قولا خاطئا» ، فإنه يعبر عن وحدة شعورية كاملة . وعن وعي يحوي في لحظة فكرية واحدة ، ثلاثة عناصر تجمعها لحظة حسية واحدة . هذه العناصر الثلاثة هي : أولا إدراك اللون الأحمر ، وثانيا الحكم الذي يكون هذا الإدراك موضوعه ، ويستمد مصداقيته من اتفاقه بالموضوع ، وثالثا الحكم الخاطيء «هذا أزرق» والذي كان موجودا في نفس هذا الفكر ، وتمت مقارنته مع الخبرة المدركة ، ثم رفضه بوصفه خاطئا . فإذا ما تم النظر إلى هذه العناصر الثلاثة ، على أنها عبارة عن مجموعة من الأفعال الفكرية المستقل بعضها عن بعض ، ولا يجمعها فكر واحد شامل ، فإننا نواجه نفس الصعوبات التي سبقت مواجهتها . إن وجود هذه العناصر ضمن فكر أعلى شامل ، هو ما يجعل العلاقة بينها واضحة . وبنفس الصورة يجب أن تدرك العلاقة بين فكر «جون» بالوحدة الفكرية الشاملة التي تضمه هو وتوماس . إذ يكون كل «جون الحقيقي» وصورته عند «توماس» ، و «توماس الحقيقي» وصورته عند «جون» ، كلهم حاضرين بوصفهم عناصر في الوعي الشامل ، الذي يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد

منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية عناصر فى الوعى الشامل ، الذى يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية بينهما ، ويحقق مصداقية حكم كل منهما على الآخر ، سواء كان صائبا أو خاطئا . وباختصار يصبح الخطأ ممكنا ، بوصفه عنصرا فى حقيقة أعلى ، لوعى يجعل الخطأ جزءا منه ، ويتعرف عليه بوصفه خطأ .

وهكذا ، إذا كنا قد افترضنا وجود هذا العقل بوصفه حلا ممكنا للصعوبات ، فإننا نصر الآن على اعتباره الحل الوحيد . فإما أنه ليس هناك أحكام خاطئة ، والقول بها يعد قولا متناقضا ، أو توجد هناك وحدة عقلية لا متناهية ، تعرف كل حقيقة ممكنة . فالفرض بأن الخطأ موجود يعنى وجود قدر لا متناه من الأخطاء الممكنة . لأنه إذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه من الممكن ، افتراض أخطاء لاحصر لها ، لأن الخطأ يكون ممكنا لنا ، إذا كانت لدينا المقدرة على إصدار أحكام زائفة . ولكن لكى يكون الحكم كاذبات ، لابد أن يكون كاذبا قبل أن يتم إصداره . فإذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه موجود منذ الأزل . ويتضمن كل خطأ ممكن ، حكما يكون موضوعه المقصود خارج ذاته ، ويكون أيضا فى نفس الوقت موضوعا للحكم الصائب المناظر له . ولكن نلاحظ أنه لا يمكن أن يكون لحكمين موضوع واحد ، إلا إذا كان كلاهما حاضرين فى فكر واحد . لأنهما بوصفهما فكرين مستقلين ، لابد أن يكون لكل منهما قضيته التى تتكون من موضوع ومحمول ويعبر بهما عن نفسه . ومقصده وموضوعه المستقل الذى سبق أن شرحناه بالتفصيل . لذلك ، يعنى وجود الخطأ ضمنا ، وجود فكر واحد يضمه هو ويضم الحكم الصائب المناظر له وموضوعهما فى وحدة فكرية واحدة . ولأن أى منهما لا يكون صادقا أو كاذبا ، إلا بوصفه حاضرا فى فكر شامل واحد ، فإننا لابد أن نفترض وجود فكر لا متناه ، يحكم بالصواب والخطأ . ولكن هذا الفكر لابد أن يكون ذا وحدة عقلية واحدة ، وليس مجرد مجموعة من الحقائق ، لأن من الواضح أن الخطأ لا يكون ممكنا فقط بالنسبة للحكم على الموضوعات ، وإنما يشمل أيضا العلاقات بينها ، ولذلك يجب أن تكون كل العلاقات الممكنة بين كل الموضوعات فى كل مكان وزمان ، حاضرة لذا الفكر الشامل . لأن معرفة كل العلاقات فى لحظة واحدة ، يعنى معرفتها فى وحدة عقلية مطلقة ، وبوصفهم عناصر فكر واحد .

إذن ما هو الخطأ ؟ . نجيب بأنه عبارة عن فكر ناقص ، يكون معروفا لفكر أعلى يشمله ويشمل موضوعه المقصود ، ويعرف أنه قد فشل فى تحقيق مراده ، الذى يكون

متحققا بالفعل فى هذا الفكر الأساسى . ولا يكون الحكم موضوع خارجى ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطىء ، بدون وجود هذا الفكر الشامل الأعلى .

- ٨ -

ربما إذا جاء عرضنا للأفكار على طريقة محاورات أفلاطون ، فيظهر لنا نفر من أمثال ثيراماخوس وكاليسكلس وبولس» يعترض علينا بالقول لماذا يا صاحب الكلام الفارغ ، لم تفكر فى البديل ، الذى يقدم الإجابة الصحيحة عن سؤالك ؟ وهى أن الخطأ لا يكون خطأ بالنسبة للعقل الذى نفكر فيه ، أو لا يكون بالضرورة خطأ بالنسبة لأى فكر شامل أعلى ، وإنما يكون خطأ بالنسبة لفكر نقدى يستطيع أن يقارن الحكم الخاطىء بموضوعه . إن الخطأ عبارة عن حكم ، إذا جاء فكر نقدى وقارنه بموضوعه ، فإنه يبدو خاطئا . ويكون موضوعا لهذا الفكر النقدى . ولكن ليست هناك حاجة لأن يكون حقيقيا ويشمله بالفعل ، وإنما قد يكون فقط مجرد قاض يحكم مصداقيته . ولذلك لا يعد العارف للامتناهى» ، الذى تقول به كائنا حقيقيا ، وإنما مجرد إمكانية منطقية . وأما بالنسبة لما تقول به من أن إذا كان هناك معرفة كاملة ، لعارف يعرف كل شىء ، فإنه يستطيع أن يحكم بالخطأ على ما هو خاطىء ، وبذلك يكون الحكم الخاطىء ، هو ما يدركه على أنه خاطىء ، أفلا يعد مثل هذا القول ، مجرد تحصيل حاصل ، ولا معنى له ؟

ويعد اعتراض «تيراسيماخوس» ، اعتراضا صحيحا من الناحية الظاهرية ، بل . كنا نتوقع ظهوره بالنسبة لتحليلنا السابق ، لأنه فى الحقيقة ، يعد الاعتراض الوحيد الذى يعبر تعبيرا كاملا عن وجهة نظر الفهم العام القديمة تجاه مشكلتنا . فبالرغم من أن الفهم العام ، لم يكن مسئولا عن وجود صعوبتنا التى نبحثها الآن ، فإنه دائما ما يشعر ، بأننا نعتمد على قاضى ممكن (وليس فعليا) للحق ، عندما نقول إن هذا الحكم لا يعد خاطئا من وجهة نظرنا فقط ، بل ومن وجهة نظر كل حاكم منصف . والحقيقة أننا نعلن الآن ، أن هذا «القاضى الممكن» الذى يقول به الفهم العام ، ما هو إلا «قاض فعلى» لا متناهى ، يعد وجوده ضروريا لتشكيل العلاقة بين الصواب والخطأ ، لا يمكن الحكم بالصواب أو الخطأ بدونه . ولا يمكن أن يفيدنا وجود قاض ممكن ، يستطيع أن يرى الخطأ إذا كان موجودا هناك . لأنه لابد أن يكون موجودا هناك بالفعل ، حتى

نستطيع الحكم بالخطأ . وبدونه لن يكون لدينا إلا الذاتية الكاملة ، ويصبح الفكر مجرد ظاهرة مرضية . لا يمكن الحكم بصوابه أو خطئه ، ومجرد صورة لحظية ، لا يمكن ملاحظتها من الخارج . إن فكرنا يحتاج لوجود «العقل المطلق» ، حتى يستطيع أن يحصل من خلاله على حقه فى أن يخطىء . أو أن يكون خاطئا .

قد يقال إن ذلك نوع من التأكيد لما سبق قوله ، ولكن كيف لنا أن نجيب عن اعتراض ثراسيماخوس بدون هذا التأكيد والتكرار لما سبق لنا عرضه ؟ الحقيقة لا حيلنا لنا ، إلا التكرار وإعادة التأكيد مرة ثانية . إذا كان الحكم موجودا وحده ، بدون وجود الفكر الشامل للحكم عليه ، فإنه «موضوع» أو أن لا يكون . فإذا لم يكن له موضوع ، يكون هناك خطأ . وإذا كان له موضوع ، فإنه إما أنه يعرفه ، أو لا يعرفه ، أو يعرف جزءا . ولا يعرف جزءا . فى الحالة الأولى ، أى إذا كان الحكم يعرف موضوعه ، فإنه يكون حكم هوية ، ومطابقا له ، مثل الحكم بأن الألم ألم . ومثل هذا الحكم يعرف موضوعه . ولذلك لا يستطيع أن يفشل فى الاتفاق معه ، وبالتالى لا يمكن أن يخطأ . وإذا كان الحكم لا يعرف موضوعه ، فإنه يصبح قولا لا معنى له ، ولا يستطيع أن يفشل فى الاتفاق ، مع ما ليس عنده أو ليس لديه أى فكرة عنه . وإذا كان الحكم المستقل عن موضوعه ، لا يعرف عنه إلا الجزء الذى يمكنه من قصده للحكم عليه ، ولايعلم شيئا عن حقيقته ، أى يعرفه معرفة جزئية ، تكفى لقصده ، ولا تكفى للاتفاق معه ، فإن الصعوبات تعود وتفرض نفسها مرة أخرى . إن القاضى الممكن لا يستطيع أن يعطى الحكم موضوعه كاملا ، إلا إذا أصبح قاضيا فعليا له . لأنه لكى يكون قاضيا أمينا ، لابد أن يطابقه بالموضوع الذى يكون لديه بالفعل قبل هذا الحكم . وهكذا يظل الحكم لا معنى له ، إذ قد يقصد موضوعا ، يكون لديه بالفعل ، ولكنه لا يعرفه معرفة كاملة ، وبالتالى لا يعرف فى الحقيقة ما الذى يقصده . وإلا كان قد تجنب الخطأ فيه . إن الحكم لا يستطيع أن يفى موضوع يجهله ، وفى نفس الوقت لا يمكن أن يخطأ الحكم إلا فيما يجهله ، فماذا يستطيع أن يقدم القاضى الممكن ؟ لابد من وجود القاضى الفعلى ، الذى يكون لديه القصد الناقص كاملا ، ويعرف الحقيقة الكاملة والفعلية لموضوع هذا الحكم ، لأنه يعرف ما لم يتم قصده فيه . أى يعرف الطم وتفسيره . والغاية والوسيلة . والحقيقة لا يمكن أن يتحقق كل ذلك الحكم المنفصل ، وإنما يظل لغزا غامضا بالنسبة له .

إن انتظار الأحكام المنفصلة ، لوجود قاضى ممكن يختبر مصداقيتها ، يشبه رجلا أحمق يسير فى الغابة ، فإذا ما سئل عن غايته ، وعن ما إذا كان قد ضل طريقه ،

يجيب قائلا «ربما أكون قد ضللت الطريق» . ولكن إلى أين ذاهب أنت ؟ أليس لك مكان محدد تقصده ؟ يجيب الرجل قائلا «ربما كان لى مقصد ، ولكن ليس لدى أدنى فكرة عنه» . ولكن ماذا تقصد إذن بقولك أنك ربما تكون قد ضللت الطريق ، وأنت لا تعرف المكان الذى تقصد إليه ؟ يجيب الرجل قائلا « أقصد أنى ربما أقابل رجلا آخر ، أكثر حكمة منى ، فيعرف إلى ماذا أسعى ، وما أرغب الوصول إليه ، وربما أيضا ولفرط فطانته ، يستطيع أن يدرك أنى لا أسير فى الطريق الصحيح للوصول . إلى ذاك المكان الذى قد أكون راغبا فى الوصول إليه ، ولذلك ربما أكون قد ضللت طريقى ، بالرغم من عدم معرفتى للمكان ، الذى قد أكون قد أردت الوصول إليه . إن مثل هذا الرجل المخبول ، خير مثال على فساد إدعاء صدق الحكم المنفصل أو كذبه .

وباختصار ، بالرغم من إمكانية عدم وعى الفكر الجزئى بغايته ومراده ، فإنه لا يكون غير واع إلا جزءا من فكر مجمل ، يضمه بوصفه لحظة من لحظاته .

قد يلاحظ أننا عند الحديث فى المناقشة السابقة عن إمكانية الخطأ ، كان علينا أن نستند على النتيجة التى توصلنا إليها فى فصل سابق بالنسبة لطبيعة الإمكانية ذاتها ، إن فكرة الإمكان ، الذى لا وجود فيه لما هو بالفعل ، تعد فكرة فارغة . فإذا كان هناك ما هو ممكن ، فإننا عندما نقول ذلك ، نفترض وجود شىء بالفعل أو ، حتى نستطيع تصور ذلك الممكن . فشروط الخطأ الممكن ، يجب أن تكون موجودة بالفعل . إن الإمكانية البحتة لا وجود لها ، فإذا كانت طبيعة الخطأ ، تتطلب بالضرورة وجود شروط معينة ، فإن هذه الشروط لابد أن تكون أزلية ، مادام الخطأ أزليا . ويجب أن يفترض أن الفعل الشامل الحاوى الخطأ أو الذى يشكله لابد أن يكون موجودا .

وإذا ما حاول فرد ما ، البرهنة على عدم وجود العقل الشامل ومحتوياته ، وأن مذهبنا المثالى ليس إلا وهما من الأوهام . فإنه يجد نفسه داخل دائرة مغلقة لا يستطيع منها فكاكا . فإذا عاد وأخذ موقف أصحاب النسبية الكاملة وقال «بأن العقل المطلق لا وجود له فى نظرى ، وأنك على خطأ فى القول بوجوده» ، فإنه يكون قد إعترف بصواب وجهة نظرنا ، لأن عند إثباتنا وجود اللا متناهى ، طبقا لمذهب النسبية ذاته ، نقول صواب ما يبدو لنا ومن وجهة نظرنا صوابا . ولذلك يكون كل معارض لنا ، من منطلق هذا المذهب ، متناقضا مع ذاته، كذلك إذا ما قال بأن مذهبنا ليس نسبيا فقط ، بل خاطىء فى حقيقته ، فإنه سريعا ما يفشل فى توضيح هذا الخطأ الذى يقصده . ولن يقول إلا ما سبق لنا فحصه وتوضيحه» . فالفكر اللا متناهى موجود ،

ويعرف الحقيقة ، ويقارن أفكارنا بها ، ثم يلاحظ خطأ أفكارنا ، وبالتالي يكتشف أنه هو نفسه غير موجود . إن من يقتنع بمثل هذه النتيجة ، عليه أن يبرهن عليها .

- ٩ -

بعد وصولنا إلى نهاية بحثنا علينا مراجعته بصورة أخرى . فقد بدأنا بوجود واقعة الخطأ . ووجوده أمر لا شك فيه . ولكن ما هو هذا الخطأ ؟ فجاءت نتيجة بحثنا لطبيعة الخطأ مؤكدة ، أن الحكم المفرد لا يكون خاطئا ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطىء ، إلا إذا كان جزءا من فكر أعلى شامل ، يعطي لهذا الفكر موضوعه الكامل ثم يقارنه به ، ويحكم بأنه خاطىء . وإلا ظل هذا الفكر المفرد مجرد حالة عقلية ، كائنة ، وليس لها موضوع ، وبالتالى لا تمثل فعلا فكريا كاملا ، ولا يمكن أن تصبح حكما . من جهة أخرى ، لابد أن يحوى هذا الفكر الأعلى الحقيقة المقابلة لهذا الخطأ ، والذي تتم مقارنته بها . فالفكر الأعلى هو الحقيقة الكاملة ، التى بدونها ، لا يمكن لحكم ما أن يكون خاطئا .

وبمجرد وصولنا لهذه النتيجة ، أصبح لدينا نقطة بداية ننطلق منها . وبات واضحا أننا لا نستطيع إنهاء استدلالاتنا إلا بالاعتراف بوجود الفكر اللامتناهى . فإذا كانت إمكانيات الخطأ لا متناهية . فلابد من اتصاف الفكر الشامل اللا متناهى . فإذا كانت هناك هذه العصا ، وتلك اللبنة وهذه القطعة من الثلج ، فإن هناك أخطاءا لا حصر لها ، يمكن أن تقع منها فى أثناء الحكم . على هذه الأشياء ، بل وتحدث بالفعل . وهذه الأحكام الخاطئة التي تصدرها عن هذه الأشياء ، لا تكون خاطئة بالنسبة لك فقط ، وإنما بالنسبة لكل حقيقة تكون خاطئة ، فلست مسئولا عن خطئها . والواقع أنك لا تستطيع أن تصل للصواب أو الخطأ بفكرك الخاص . وإنما قد تكتشف الحكم : فمنذ الأزل يكون الصواب صوابا ، والخطأ خطأ . ولابد أن يحوى الفكر اللا متناهي كل الأحكام الصائبة والخاطئة منذ البداية . فإذا ظهر من يشكك فى وجود هذا الفكر ، وفى تعريفنا للخطأ ، فإن عليه الإجابة على كل الأسئلة التى طرحناها ، وحل الصعوبات التى واجهتنا . عليه أن يبين لنا ، كيف يصدر حكما خاطئا ، بدون الاعتراف بوجود العقل الشامل الفعلى ، الذى يكون لديه ما هو خاطىء والخطأ موجود فيه بالفعل . والواقع أننا لن نخفى سعادتنا إذا تحقق له ذلك ، ولكنه لن

يستطيع ، طرقنا كل سبيل ممكن لحل تلك الصعوبات بدون الاعتراف بوجود هذا العقل الشامل ، وباءت كل محاولاتنا بالفشل . فبدون فكر لا وجود لصواب أو خطأ . وبدون فكر شامل لا وجود لصواب أو خطأ في الأحكام المنفصلة والمستقلة . ولا تستطيع هذه العقول المنفصلة أن تكون صائبة أو خاطئة في حد ذاتها ، ومستقلة عن هذا الفكر الشامل . فلا وجود لصواب أو خطأ في عالم الأحكام المنفصلة . ولذلك انتهينا من تحليلنا أخيرا ، إلى أن الأحكام تكون صادقة أو خاطئة بالفعل ، بالنسبة للفكر الشامل اللا متناهي .

وإذا كان في مقدورنا الوصول إلى نفس النتيجة إذا ما بحثنا المسألة من جهة الصواب وبدأنا بالسؤال عن معنى الحقيقة ، أو عما هو الصواب ولكن فضلنا ألا نفعل ذلك ، لأن الشاك لديه دائما الإجابة الجاهزة عن سؤالنا . فهو يقول «إننا لا يهمنا معنى الحقيقة ، لأنه ليس هناك حقيقة على الإطلاق . ولماذا نربك عقولنا بالبحث عن تعريف لعروس البحر أو الحورية ؟ » . لذلك أردنا أن نقول لهؤلاء الشكاك «إذا كانت تلك حجتكم ، فلن نبادر بسؤالكم عن الحقيقة ومعناها ، بل عن معنى الخطأ الذى تستندون عليه في رفضكم لها» . والحقيقة أن المذهب الشكي ، إذا كان مخلصا في شكه ، قد يجيب قائلا «: إنه إذا لم تكن هناك حقيقة على الإطلاق ، أو هناك بعض المسائل الحقيقية ، فلابد من وجود الخطأ أو بعض المسائل الخاطئة . وتلك أمور تعلمناها منذ نعومة أظافرنا» . ونشكرك أيها الصديق المخلص على هذه الإجابة ، ولكن ماذا تقصد بكلمة الخطأ ؟ . إن «سقراط» كان له الفضل في طرح هذا السؤال ، الذى كان بمثابة الصخرة ، التى أمكن للفلسفة أن تشيد عليها صرحها ، وتمتد به إلى ما لا نهاية .

ربما نستطيع الآن أن نوجز ما توصلنا إليها فيما يلي : يجب أن يكون الوجود كله حاضرا في الوحدة الشاملة للفكر اللا متناهي . ولا يمكن إنكار ذلك بأى حال من الأحوال . لأن الوجود يكون موجودا ، بسبب إمكانية صدور الأحكام الصحيحة عنه . ولنفس السبب يمكن أن يكون موضوعا لكل الأحكام الخاطئة . ولذلك ، مادامت الأحكام الخاطئة والصحيحة ، خاطئة أو صحيحة بوصفها حاضرة في الفكر اللا متناهي مع موضوعاتها التي تشير إليها ، فإنه لا يمكن لوجود أن يوجد خارج العقل المطلق . إن وجودك ووجودى ووجود كل الناس ، وكل خير أو شر ، وكل حقيقة أو خطأ ، وكل الأشياء الفعلية والممكنة ، توجد كما هى موجودة في العقل المطلق ، ومعروفة معرفة كلية له ، وبالتالى تكون موجودة بصورتها الحقيقة فيه .

إن التصور الذى توصلنا إليه ، يعد تصورا صحيحا ، لأننا اتخذنا من الشك طريقا للوصول إليه . ونعرض في الفصل التالى القيمة البينية لهذا التصور . وبداية يمكن القول بأن معرفة هذا العقل المطلق لكل شيء تعنى أنه يعرف أيضا كل إرادات الأفراد وصراعاتهم . ففيه تحدث كل أنواع الصراع ، وكل وقائع العالم الخلقي . ولابد أنه مدرك لنتيجة الصراع . ولبصيرتنا الخلقية . فنجد فيه القاضى الذى يحكم على أعمالنا ومثلنا العليا . ويجب أن يعلم القيمة الحقة للإرادة الخيرة ، التى يكون وجودها فيه ، مثل وجود كل الحقائق الممكنة ، وجودا فعليا وواقعة متحققة . ولذلك لا يمكن القول بأن مثاليتنا مثالية نظرية ، فلمذهبنا المثالى جانبه العملى . إننا لم نصل إلى عارفٍ بكل الوقائع المادية ، بل إلى عارف بالخير والشر . يعرف ما نعرفه ، وما ينقصنا ، وأنّ فى سعينا للخير ، نسعى إلى شيء لا يحويه العالم الواقعى .

إن اكتشافنا لحقيقة كل ذلك ، جاء من شكنا فى كل شيء . انطلقنا فى الصباح وهربنا ، وإذا بنا وسط الروح . والواقع أن شطحات الفكر التى غالبا ما يصفها الناس ، بأنها مجرد خيالات ، باتت تستحق التسجيل فى الكتب والمراجع ، شأنها شأن التحليلات المنطقية .

«فلقد ظنوا خطأ أنهم تركونى

وكنت أجنحتهم التى طاروا بها

فأنا الشّاك والشك»

ونستطيع الشك فى كل متناهٍ ، ولكن لا نستطيع الشك فى «اللا متناهى» . نستطيع الشك فى بناة العالم والنظريات التى تبرر وجودهم . ونقلق من الحجج الدفاعية عنهم . ويحق لنا قبول أو رفض كل صور الوجود التى قالت بها المدارس الواقعية ، واعتبارها مجرد مسلمات . لقد حاولنا التخلص من كل تلك الآراء ، ونبذنا تلك الآلهة التى لم تعد بعد آلهة . ووجدنا شيئا عميقا ، حيا وليس قديما ، ثابتا وليس متغيرا . لا توجد لديه قوة يجب مقاومتها ، أو خطة مصنوعة تحملها الملائكة ، أو فيه شيئا محدودا ، أو ساعيا ، أو باحثا ، أو مفقودا أو متبدّلا ، فهو الحاوى للكل ، ونعرف اسمه وقيمته . ليس قلْبا أو حبا ، بالرغم من احتوائه على كل العواطف ومشاعر المحبة . إنه الفكر ، الذى تحيا فيه كل الأشياء ، ونحيا ونتحرك فيه .

# الفصل الثانى عشر

# البصيرة الدينية

« إذا آمنت بالحقيقة الأبدية الأزلية ، فلن تحزن لهجر الصديق أو وفاته »

"محاكاة المسيح"

" إن من يتبعد عن العقل ، ولا تكون الأمور واضحة لديه ، يصعب عليه فهم حركة الحياة ، ولكن من يدرك أنه يشارك الآلهة فى فهم النظام الأبدى الضرورى ، فإنه وأن كان يستسلم أحيانا ، فإن العقل الحقيقى ، يكسب الإنسان راحة كبرى ، فمن يفهم النظام الأبدى الضرورى يستطع التغلب على انفعالاته " (١)

" اسبينوزا ، من كتاب الأخلاق "

لقد اختفى عالم القوى المظلم من حياتنا ، وأصبحنا نحيا فى عالم جديد الحياة الإلهية فهو الأبدى الذى تسكن فيه كل القوى . ونحيا فيه فى حضور القاضى المثالى العارف لكل خير وشر . وعندما سلكنا طريقا غيره ، لم نجد إلا عالما متهارا ، من عبث القوى ، موحشا لا حياة فيه ولاصدى ، وعندما طرقنا عالم المسلمات ، كان عالما أفضل وأرقى ، لأننا عزمنا على أن يكون هكذا . ولكنه لم يكن إلا مجرد صدى لمسلماتنا ذاتها ، وليس شيئا خارجيا يحقق السكينة والعون . وأحيانا قد لا يجد المرء هناك شيئا ثابتا ، إلا مسلماته ذاتها . لقد باتت لدينا حقيقية يقينية . ولئن كانت لا تشبع مساعى خاصة لنا ، أو آمالا عقيدة دينية ، أو مطالب حياتنا الشخصية . ولن نعلم منها من كان هناك فى مملكة السماء أو كيف يبعث الموتى ، أو أى إجابة لأى عقيدة دينية معينة ، فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل أن كل حقيقة تكون معروفة لعقل واحد ، وأنه لا متناه فماذا يتضمن ذلك ؟

---

(١) Spinoza Ethica

إن فكرنا يشبـه إلى حـد مـا بعض الأفكار الأفـلاطونيـة التى وافق عليـهـا القـديس أوغسطين فقد رأينا أن القول بوجود حقيقة ما ، يتضمن بالضرورة وجود حقيقة لا متناهية ، تكون معروفة لفكر لا متناه ، وعلمنا أيضا أننا جزء من هذا الفكر اللامتناهي . ولا نعلم عن طبيعته إلا أنه أزلى ، شامل وجاد للكل ، وواحد . فهل فى مقدورنا معرفة المزيد من صفاته ؟

لإجـابة هذا السـؤال علينا إقـامـة نسق فلسـفي ، ولكن لابد من الإلتـزام ، بمـا هو ضرورى فقط . بداية علينا أن نحاول توضيح ، ماذا يمكن لهذه الحياة المثالية اللامتناهية الفكر ، والتى اكتشفنا أنها بمثابة الحقيقـة الأزلية للأشـيـاء ، أن تقدم بالنسـبة لغاياتنـا الدينية ، ومـا لا تستطيع تقديمه ، ثم نعرض بعد ذلك لما نأمل الحصول عليه منها .

ولا نتوقع من هذه الحياة أن تمدنا بمعرفة مسبقة عن أى واقعة من وقائـع الخـبرة ، أو ترشدنا إلى قانون من قوانين الطبيـعة ، أو نعرف منها مصير أى كائن من الكائنات المحدودة . فكل ذلك يظل بالنسبة لنا مجهولا ، حتى بعد اكتشافنا لهذه الحياة . والحقيقة أننا لا نتأثر بهده النتيجة فنسعد أو نحزن لها . فلا يتوقع أي فرد منا ، أن يجد العالم المثالى وقد صيغ بصورة تحقق له مزايا فردية ، أو تنمى إستثماراته المالية . إن اللامتناهى لا ينتظر موافقته الفردية على وجوده ، بالرغم من أنه من الناحية الأخلاقية ، قد يكون من الأفضل للفرد ، أن يحصل على موافقة اللامتناهى . فلم يحصل المطلق على وجوده اعتمادا على أصوات الإنتخابات ، ولا نستطيع الطعن فيه لأنه لم يحقق رغباتنا أو أن يهدر الفرد بسحب الثقة منه ، لأنه لم يؤمن مرور مشاريعنا الخاصة ، فإذا كان ذلك مرادنا من وجوده ، حق لنا التمرد عليه ، ولكننا كما قد لاحظنا عند دراسة البصيرة الخلقية ، أنها لا تهتم بالأمور والمنافع الخاصة مثل إهتمامها بالأمور والمنافع العامة . فإذا كانت البصيرة الخلقية فى حاجة إلى العون الدينى ، فإن فشل المطلق فى تحقيق مصالحنا الخاصة ، فإن ذلك لم يمنع تحقيقه المطالب الخلقية للروح الإنسانية فإذا كنا نسمع الكلمات المرعبة والمروعة من الطبيعة " أنت لا تشبه الروح ولن تدركنى " فمن الممكن أن نسمع من بصيرة أعلى ، تنتظر لنفس الروح فى أزليتها وطبيعتها الحقة ، ما يمكننا من القول : " لقد منحنى الروح الأعلى الكثير ، فلماذا أطلب " .

إن مطالب الإنسان لا حصر لها ، والطبيعة تحول دون تحقيقها . فالعاشق يطلب التوفيق فى حبه ويتمنى المكافح الخلود لنفسه ولأحبائه ، ويرغب محب البشرية فى المستقبل الباهر والتقدم لبني جنسه ، والطبيعة لا تلبي مطلب أى منهم ومع ذلك يجد الإنسان بعض التعويض الذى يستمده من أعلى .. إن الإنسان اللاإرادى ، قد يجد نوعا من العزاء والسكينة في الاعتراف بوجود عقل ( لا متناه ) ، يحيا فى الكل وفوق الكل ، حاو لكل شئ ، يحكم على كل شئ معصوم من الخطأ وكامل . وقد ينظر إلى هذا العقل قائلا : " أيها العارف لكل شئ ، ترانا وترى كفاحنا تعرف حدودنا ، وأننا من تراب . مثلنا الأعلى يكمن في كمالك . ووجودك يكفى لتقديم العون الخلقي لنا . إن معرفتك لخيرنا وشرنا ، تعيننا في سعينا الخلقي . فيكون لكل شئ قيمته أمامك ، حتى الشرير والحقير ، لهما دورهما فى الصراع . ترى فى أنانيتنا وفرديتنا حياة أفضل من العدم الذى لا حياة فيه . وتعرف أننا في ضعفنا وجهلنا ، وأحزاننا وآلامنا ، وأيامنا المعدودة ، وعالمنا المظلم ، وجهلنا بالمستقبل ، وشكوكنا ، وترددنا ، وإغراءتنا ، نبحث كما تبحث ، ونرغب فى التشبه بك ، ونسعى لمعرفة الحقيقة كما تعرفها ، ونحيا الحياة الفاضلة التى تحياها . ونرقى فوق الصراع مثلك ، وأن نتوحد فى روح واحد مثل روحك ، ونتصل للكمال الذى تتصف به . ففيك النور الذى نبحث عنه ، والسلام الذى نسعى لتحقيقه ، وعندما نسعى لفعل الصواب ، نعرف أنك ترانا وترى مسعانا ونجاحنا وفشلنا . ولذلك نشعر بالسكينة نفنى ونحيا . فحياتنا ليست أزليتك . ولكن فى حياتك الأبدية ، نحتل مكاننا ، وتظل ذكرانا ، ليس بوصفنا متمردين ، وإنما بوصفنا سعاة الخير ومثل وأوراقا أزدهرت فترة من الزمن على أغصان شجرتك الأزلية ، وسقطت ، ولكنها لم تسقط فى النسيان . لأن لكل شئ مكانه فى ذاكرتك ، وعندك لا شئ يموت أوينسى .

إن معرفة القاضى الذى لا يتوقف عن التفكير فينا وفي كل الأشياء والحاضر دائما ، والذى لا يخطئ أبدا ويعرف الخير ، لأن الخير عنصر من الحقيقة ، ربما يمكن أن يقدم العون لنا حين يسقط كل شئ ، وإن كان لا يحقق ، كل ما يتمناه بعض الناس ، فإنه يمكن أن يساعدنا . فقد لا يكون لهذا الدين طقوسه وهياكله ، التي دائما ما نسأل عنها ، وبذلك يقال عنه ما يقال عن النجوم لا تقدم خبزا ، ولا قيمة لها إلا أنها تقبع فى السماء تنتظر من ينظر إليها ، ولكن وبالرغم من ذلك ما تزال للنجوم قيمتها بالنسبة لنا .

فإذا ما تركنا تلك المسائل التى قد لا يقدمها لنا المطلق ، وبحثنا عن قيمته الدينية الإيجابية ، فإننا نشعر بالسعادة والحرية ، لإحساسنا بأن وحدة الحياة التى طال بحثنا العقلى عنها قد تحققت . دعنا ننس لحظة حياتنا ووجودنا المحدود ، بكل شكوكه ومشكلاته ، ونتطلع لتصور الحياة اللامتناهية . ففى هذه الحياة تحيا كل الحقائق فى وحدة وفى لحظة أبدية واحدة ، فلا يكون العالم مجرد مجموعة من الوقائع المنفصلة ، التى ترتبط ببضعها البعض بعلل خارجية ، وإنما عبارة عن وحدة واحدة ، ترتبط فيها كل واقعة بالأخرى ، بسبب مكانتها التى تحتلها فى هذه الوحدة المطلقة . إن هذه الحياة هى ما نبحث عنه ونسعى إليه ، حياة تجمعها وحدة عضوية ، تحيا فيها النفوس الفردية مثل قطرات فى محيط الحقيقة المطلقة .

ونستطيع أن نرى بناء على هذه النتيجة ، تحقق الواجبات الإنسانية التى سبق أن حددناها فى عرضنا الأخلاقى فى العالم الموضوعى . ونستطيع أن نرى للمرة الأولى ما نريد تحقيقه طبقا لمثلنا الأعلى ، ونحاول عمليا تحقيق ما نعتبره الحياة الكاملة لله . ويصبح النشاط الأعلى ، الذى تتحدد فيه كل الأعمال الإنسانية ، معروفا لنا ، بوصفه التحقق المستمر الذى يحققه الإنسان للحياة الأبدية لروح لا متناهٍ . وإذا كنا قد طلبنا من الإنسان أن يهب نفسه للفن والعلم والدولة أو لأى عمل يجعل حياة الأفراد تنتظم فى حياة واحدة ، فإننا نستطيع استبدال كل ذلك ، بتعبير واحد ، يحل محل هذه التعبيرات العرضية ، ونقول للإنسان ، عليك أن تهب نفسك للحياة الإلهية . لأن كل هذه الأهداف الخاصة ، إلا وسائل لتحقيق معرفتنا للحقيقة ، والحقيقة هى الله .

إن هذا التصور ليس تصورا مجردا . ويعنى احترام كل فعل حياتى ، مهما كانت قيمته . فيقول مثلنا الأعلى " أين تحيا أيها الإنسان ؟ " ألا تحيا فى الله " إلى من تتحدث ؟ ومع من تسير ؟ وحياة من تلك التى نحيا فيها ؟ وما هذه الأشياء التى تراها وتشعر بها ؟ ومن صاحب الجمال الذى تستمتع به فى الفن ، وتلك الوحدة التى تسعى لتحقيقها فى دولتك ، وهذه الحقيقة التى تسعى لها بعقلك ؟ إن كل ذلك يحيا فى الله ومن أجله وبه . فأنت لا ترى أو تسمع أو تلمس أو تشعر بأي شئ إلا الله . ولا تعامل أو تحب إلا الله .

فأعلم هذه الحقيقة ، تكشف حياتك عن قيمتها . وقم بخدمة الله ، ولا تكتفي بخدمة مصالحك الخاصة ، التي صورها لك وحجم الأنانية . وعن الحياة بكل معانيها فهي حياة الله . » .

وهكذا نرى أن العقل الإلهي قد حقق لنا كل ما كنا نسعى لتحقيقه من الناحية الأخلاقية . إن البصيرة والإرادة ، لا يمكن أن تتحققا بفعل أي قوة من القوى ، لأن تحققهما في تلك الحالة يكون خارجيا فقط ولحظيا . حيث يكون كل شئ مكتملا منذ الأزل ، تكون البصيرة حاضرة ، وتحصل الإرادة الكلية على مرادها . فلا نقص هناك أو تردد ، أو شك ، أو قلق بل انتصار أبدى ، حيث كل شئ متحقق تحققا كاملا .

وإذا كان الفهم يري في مذهبنا مذهبا صوفيا ، ولا ينظر للنتائج التى توصلنا إليها ، إلا على أنها مجرد نماذج شعرية خيالية ، فإن تلك النتائج إلا نتائج مباشرة لعملية منطقية بحتة ، فأى عملية فكرية ، وأى لحظة فكرية تتضمن قدرا من المعقولية تحمل في طياتها ، الفكر الكامل المطلق اللامتناهى . والسبب في ذلك أن تلك العملية أو هذه اللحظة ، تتضمن الخطأ ، وهذه الإمكانية تستحيل وتتناقض ، إذا كانت هذه العملية أو تلك اللحظة تحيا حياة مستقلة منفصلة عن اللامتناهى . ولقد بذلنا قصارى جهدنا للبعد عن هذه النتيجة . وظللنا نتخبط في الظلام المترد والتناقض ، حتى فقدنا الأمل في مخرج لنا . ثم التفتنا حولنا ، فوجدنا الله بحيي معنا ، بالرغم من عدم معرفتنا لذلك من قبل . إن الله الحق الذى وجدناه ، ليس آلها ناقصا ، أو نشفق عليه في صراعه مع الشر ، وإنما فكر يحوى كل شئ ، عقل توجد الحقيقة به منذ الأزل . وهذا الإله هو ما نراه الآن بوصفه مثال كل المثل .

فإذا افترضنا أن هذا الفكرية نقص ، فهل يستطيع أن يعرف نفسه على أنه ناقص ، أو على أنه ليس لديه موضوع معين ، بالرغم من معرفته بخيريته ؟ واضح أن ذلك مستحيل ، ولا يستبعد فقط إمكانية وجود أى شئ خير خارج المطلق ذاته ، ويؤكد تلك الحقيقة بصورة أخرى وأنك إذا افترضت أن هذا الفكر اللامتناهي يرغب الكمال الذى لا يملكه ، فإنك قد تكون على صواب في افتراضك رغبته في الكمال ، أو على خطأ . وقد سبق أن عرضنا لكلا الاحتمالين في الفصل التاسع عموما نلاحظ أن الحكم بصواب أو خطأ بالرغبة في الكمال ، يجب أن يكون موجودا بوصفه حكما صحيحا أو خاطئا لفكر أعلى يشمل الفكر البينى الذى يرغبه ، ويحكم عليها ،. إذن في كل حالة من حالات الرغبة ، لابد من وجود إشباع هذه الرغبة في فكر أعلى من ذلك الذى يرغب . ولذلك بالنسبة للعقل

اللامتناهى ، لا توجد رغبة غير مشبعة . إن الرغبات غير المتحققة ، لا توجد إلا لدى الكائنات المحدودة ، ولا وجود لها لدى المطلق الشامل .

إن العالم فى مجمله خير مطلق ، ومادام الفكر اللامتناهى يجب أن يعرف كل ما هو مرغوب فيه ، ومعرفته تعنى معرفته للموضوعات الحقيقية للرغبة إن وجود أى مقدار من الألم أو الشر أو الجريمة فى العالم ، كما نراه لا يعد دليلا على عدم الخيرية المطلقة للأشياء ، بل يعد ضمانا لها . لأن رؤيتنا للشرور الخارجية ، يعد دليلا على وجود شئ مرغوب لدينا ولا نستطيع الحصول عليه . ومهما كان مقدار الشر الذى نراه ، فإنه لا يقلل من كمال اللامتناهى ، ولا يؤثر فيه . لأن اللامتناهى لم يخلق هذا الشر .

والحقيقة أننا أستندنا هنا على حجة ، لم يكن في مقدورنا الإستناد عليها من قبل ، فعندما افترضنا إمكانية وجود الشر بالنسبة للعالم ككل ، افترضنا إمكانية وجود كائن يعرف كل العالم ، ولكنه قد يرغب شيئا أفضل . فماذا يتضمن ذلك ؟ إنه يتضمن أن هذا الكائن قد يرغب فى وجود حالة للأشياء تختلف عن الحالة التى عليها ، وذلك بناء على إعتقاده بأن هذه الحالة الجديدة أفضل من الحالة الحاضرة للأشياء . ولكن أيعرف حقيقة أن تلك الحالة التى يرغبها ، أفضل من الحالة الحاضرة ، أم أنه يأمل فقط بأنها قد تكون أفضل ؟ إن المعرفة بشئ تستتوجب حضوره . لذلك لا يستطيع هذا الكائن معرفة الحالة الأفضل ، إلا إذا كانت حاضرة لديه بالفعل . ولكنه في هذه الحالة لن يكون عارفا فقط بالحالة الراهنة للعالم ، وإنما بالحالة الأفضل أيضا ، وبالتالى لا يكون العالم فى مجمله مصدرا لعدم الرضا من قبل هذا الكائن . وعلي ذلك لم يبق أمامنا إلا البديل الثانى ، وإفتراضنا بأنه يأمل فقط في أن تكون الحالة المرغوبة أفضل من الحالة التى يحياها بالفعل . ولكن أيكون ما يأمل فيه معبرا عن رغبة حقيقية ؟ إذا كان كذلك ، فإن هذه الرغبة تكون رغبة حقيقية ، إذا كان الكمال المرغوب متحققا بالفعل فى الفكر الأعلى . وعلى ذلك يكون طرح السؤال عن " هل كان هناك حالة فيه أفضل من تلك الحالة الراهنة ؟ سؤالا لا معنى له بالنسبة للمطلق ، لأن بالنسبة له يكون الفعلى والممكن مجتمعين معا فى حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون شريرة .

ويحقق لنا مفهوم اللامتناهى نوعا من العون الدينى . فالنقص الذى يعترى النظرة الأخلاقية البحتة ، يكمن ، فى وجود نوع من القصور فى تعريفنا للمثل الأعلى ، وفى الشك

فى إمكانية تحقيقه . وبطبيعة الحال ، لا يكون لهذا النقص وجود فى العقل اللامتناهى . فعند تعاملنا فى حياتنا اليومية ، قد نصل إلي لحظة نقول فيها : ، هذا ما نستطيع تحقيقه ، بذلك يظل مثلنا الأعلى ناقص التحقق . ونقرر فى سريرتنا أنه إذا ما توفر الظرف الإجتماعى المناسب ، فإننا نستطيع روية طريقنا وراء هذه اللحظة التى توقفنا ، عندها . والآن ، نستطيع أن ندرك تماما ، لماذا يكون الطريق واضحا لمن يعرف الحياة معرفة عميقة وشاملة ؟ لأنه بالنسبة للعقل اللامتناهى ، الذى يشمل كل الحياة ويدرك التحقق المطلق للمثل الأعلى ، لا يكون هناك نقص ، أو مثل أعلي غير متحقق وإنما معرفة كاملة بكل شئ وبما هو أفضل . إن كل تنبؤ بالحياة الكاملة ، الذى يصوره لنا الفن والعلم والعمل الاجتماعى ، لن يكون مجرد تنبؤ بتلك بالحياة لدى العقل اللامتناهى ، وإنما يكون متحققا بالفعل ، ويقينا مطلقا وعلي ذلك لا نحصل من مذهبنا الدينى ، على ضمان بأن هذه المثل العليا تكون متحققة بالفعل فى العقل اللامتناهى ، وإنما نحصل على ما هو أفضل من ذلك ، إذ نحصل علي الضمان الكامل بأن مثلنا العليا التى لم تتحقق يمكن تحققها تحققا كاملا بالفعل . لأننا نشعر بوجود معنى محدد للمثل الأعلى ، وعند دراستنا للتشاؤم ، لاحظنا إدعاء أصحابه الشك فى وجود هذه الحالة المثالية ، أو فى استحالة تجنب النقص . والحقيقة أن العقل اللامتناهى ، لا يمكن أن يكون متشائما طبقا لهذا الادعاء .

ويختلف العون الدينى الذى يحصل عليه الفرد حيث يتأمل كل تلك الحقائق ، عن السعادة الشخصية ، التى يأمل معظم الناس الحصول عليها من الدين . والواقع أن هذه الحقيقة تؤسس لنا معيارا صحيحا للصدق الأخلاقى . فالعون الدينى الذى اكتشفناه ، ليس عونا إلا للروح الدينى الحق فينا . إنه يقول لنا " أنت يامن عزمت على خدمة المثل الخلقية لذاتها ، هل يسعدك أن تعلم مكانا تقضي به حياتك وحدك بدون آلام . و مكافأة على أفعالك الخيرة؟أم تعلم عن وجود قاضى أزلى يحترم شخصك ، وتكون كتابا مفتوحا أمامه ، يري كل أفعالك منذ الأزل ويحكم عليك بعدالة مطلقة ؟ أتسعد لشعورك بهذه اللحظة من النور الأبدى ؟ إذا كان ذلك إحساسك فلك أن تعلم ، أنه فوق كل صراعاتك هناك النصر الأبدى ، ووسط كل شكوكك ، يوجد الفكر والبصيرة الأزلية ، وأن أرقى تصوراتك ، ليس إلا مجرد ذرة من الحقيقة اللانهائية ، التى توجد منذ الأزل فإذا شعرت بذلك شعورا حقيقيا تكون قد أحببت المثل لذاتها ولن تكون ساعيا لانتصار شخصى ،

وإنما لانتصار الأعلى ويسعدك أن تعلم أن الأفضل للعالم ، لما يأت ، وإنما كان موجـودا منذ الأزل ، مادام أن الخير الأعلى حاضر أمام الله ، وموضوع لخبرته المباشرة " .

يتذكر كاتب هذه السطور جيدا ، منذ سنين مضت أنه سمع صديقا مثقفا من أصدقائه ، يقول أن العون الحقيقى الذى تشعر به من إيمانك بالله ، هو الإحساس بأن مهما أخطأ العالم وكل أصدقائك فى الحكم عليك ، فإنه يوجد هناك دائما فكر كامل عالم بكل شئ يعرف سريرتنا ، أكثر وأفضل مما نعرف نحن عنها . ويقدر الخير تقديرا حقيقيا ويعرف ما نعلن وما نبطن . والحقيقة أن النظرة التى يدعو إليها كاتب هذه السطور ، تحقق الشروط الضرورية التى تصيغ فكر هذا الصديق المثقف . إن اعتناق المبدأ القائل إن هناك قوة كبيرة ، تحارب وتهزم القوى الأخرى لتحقيق الخيرية ، يكون معرضا لكل الانتقادات التى سبق دراستها . فلماذا لم ينتصر هذا المحارب ؟ إن هذا الماحى للشر والأشياء الشريرة ، والمتحكم فى الشيطان ، والذى يفاخر بأن كل الأشياء تقع تحت أقدامه ، ألم يكن أمامه منذ الأزل التحكم فى كل هذا ، ومع ذلك لم ينتصر بعد ؟ قد يكون خيرا بالفعل ، ولكن يبدو أن الفشل كان حليفه دائما . إن الإنسان يستطيع الإيمان به والحصول على العون منه ، ولكنه لن يبرأ من الشكوك ، التى تظل تحيط به . أهو حقا ما نريده نحن والمنتصر الحاكم للعالم ؟ إذا تركنا التصور المشكوك فيه بأن العالم مجموعة من القوى ، وآمنا بالحقيقة الأعمق للعالم بوصفه فكرا ، اختفت كل هذه الشكوك .

ومع ذلك ، وحتى تثبت صحة هذه الدعوة ، علينا أن نحيا مع الشكوك فترة أطول ، ونقارن نظرنا لحل مشكلة الشر مع تلك النظرات التى أوردناها فى الفصل الثامن من هذا الكتاب .

- ٣ -

لقد انتهينا إلي تأكيد وجود الحقيقة الإلهية . ولكن ألا توجد حية فى هذه اللجنة ؟ تحدثنا عن الخيرية المطلقة ، ولكن يوجد حديث هناك عن الشر الجزئى ، الذى قد يوجد فى هذه الحياة الخيرة ؟ ألا لقد بات واضحا أننا قد برهنا بصورة مسبقة على ضرورة وجود "الخير الكلى " لأننا قد قررنا ، أن الحياة اللامتناهية لمثلنا الأعلى ، لا يوجد فيها أى نقص والحقيقة أننا لم نستطع تقرير ذلك فى أثناء دراستنا لعالم القوى . لأننا كنا ننظر إلى هذا

العالم من الخارج ، ولم نشعر بحرارته شعورا مباشرا ، ولذلك لم نشعر إلا بالشك الذى لا يتوقف ، عندما نتأمل الشر الكامن فيه . وجاءت محاولاتنا لفهم هذا الشر فاشلة ولا فائدة منها . وربما كانت هناك حقيقة أعمق تتضمنها هذه المحاولات ، إلا أننا لا نستطيع معرفتها . فهل نستطيع الآن ، أن نعلن مقدرتنا على تخطى هذه الصعوبة ؟ من الواضح أننا مازلنا أبعد ما نكون عن الفهم الواضح ، لـ: كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، فكل ما هنالك أننا أستنتجنا من مفهوم المطلق ذاته ، أن الشر الجزئئ يجب أن يكون كليا . فالله يعرف كيف يحدث ذلك ، ولا نعرف أكثر من ذلك .

ولكن أيكفى ذلك ؟ أليس هناك ما يزعج فى منهبنا ؟ أحقا يكون الشر الجزئى خيرا كليا ؟ أليس هناك شر ؟ أوكل النقص ما هو إلا وهم نظرتنا الجزئية ؟ فأين إذن حريتنا فى اختيار الأفضل ؟ ألا تشل النراع التى تبطش بالشر ، بنفس الفكر الإلهى الذى نستمد منه القوة ؟ فإذا كان الشر الذى أحاربه فى هذا العالم ، مجرد وهم ، فلماذا أحاربه إذن ؟ وإذا قدمت أفعالا خيرة فالعالم كامل وخير بصورة أزلية ، وإذا كانت أفعالى شريرة ، فإنها لن تؤثر تأثيرا حقيقيا فى العالم . فالخير الظاهر فى العالم ليس أفضل من الشر الظاهر ، لأنه إذا كان أفضل ، كان الشر الظاهر نقيصة حقيقية فى الإله ، الذى تضم حياته كل شئ . إن القول بأنى لم أحب شيئا إلا الله يتساوى مع قولى ، إنى لم أكره شيئا إلا الله ، فالله لا يحتاج لحبى أو كراهيتى له . بعبارة أخرى ، إذا كان الله يحتاجنى لكى يكمل حقيقته المطلقة ، فإنه يمتكلنى بالفعل منذ الأزل ، وليس هناك شئ ، أقوم به ، إلا تأمل الشرور الغامضة ، وأرند فى سريرتى بنوع من الثقة ، إن الله يعرفها جميعا معرفة واضحة . فالضباب أمامه ماء صاف ، يتلألأ فى بحيرة جبلية . وهكذا تصبح عقيدتى تأملا فى حكمة الله ، وتوقفا عن العمل .

إن من ينظر لعقيدتنا نظرة سطحية ، يحق له قول ذلك . فمادمنا نقف أمام كل شر ، ونقول " إن هذا الشئ الذى نراه شريرا ، يراه الله خيرا " ، فإننا نكون بالفعل كسالى ، وعقيدتنا معناها ببساطة ، نوع من الحياد أو اللامبالاة الرواقية للتمييز الظاهرى بين الخير والشر . بل والواقع أن ذلك هو الموقف الطبيعى الذى قد يقفه كل إنسان فاضل أمام شر لا يستطيع أن يفهم سببه ، ولا يستطيع القيام بفعل ما للتأثير فيه . ففى مثل هذه الأمور نقنع حقا بالمعرفة السلبية ، فالموت وآلام الحياة التى لا دخل لنا فيها وإنهيار الآمال ، وقسوة

القدر ، كلها أمور ، يجب أن نتعلم أن ننظر إليها بوصفها أمورا غامضة بالنسبة لنا ، وواضحة ومبررة منطقيا بالنسبة الله ، لأنه يعرفها معرفة كاملة . ولذلك فموقفنا تجاهها هو موقف اللامبالاة الرواقية . وهذه الشرور ما هى إلا جزء من طبيعة الوجود وأحداثه . ولا يحق لنا التذمر منها ، مادمنا نعلم أن الله يعرفها بوصفها عناصر فى حياته الكاملة المطلقة ولا ننظر إلي الله بوصفه القوة الغامضة التى صنعتها وفرض عليه إستخدامها ، وإنما بوصفه الفكر المطلق العارف بها ، ولذلك فمهما كانت درجة غموضها بالنسبة لنا ، فهى كائنة واضحة عند الله ، بل وتعد جزءا من الكل العضوى العظيم .

تلك هى الكلمات التى تستطيع بها عقولنا المحدودة ، تفسير الشرور الظاهرة فى عالم الوقائع الخارجية . ولكنها لا تكون الأخيرة التى يمكن قولها ، عن الشر ذى القيمة الخلقية ، وبخاصة الذى نشعر به كخبرة داخلية نحياها ، وليس بوصفه واقعة خارجية . حقيقة قد لا يقصد المعترض ذلك ، ولكننا لا نجد غير هذا التفسير لتقديمه ، لأننا فى عالم أفعالنا الخاصة نعايش خبرة فريدة فى تعاملنا مع الشر . فنحن ندرك الشر ، ونحاربه ، ونشعر فى نفس اللحظة التى نصارعه فيها بنصيبنا من الحياة الإلهية . والحقيقة الحل النهائى لمشكلة الشر الخلقى يكمن فى هذه الخبرة الفريدة فمثلا عندما أشعر برغبة أنانية لدى ، تسعى لتدمير بصيرتي الخلقية فلا أقول إن هذه الرغبة الشريرة تعد بصورة ما خيرا كليا ، وإنما فى لحظة الفعل الخلقى وعند التغلب عليها أجعلها جزءا من الشعور الخير ، بالرغم من اتصافها بالشر . فالبصيرة الخلقية ترفض الشر وتسعى لقهره ، ولكنها أثناء محاولتها قهره ، والتغلب عليه ، تشكل هى وهذا الشر المقهور الكل العضوى الذى يشكل الإرادة الخيرة . فالإرادة الطيبة لا وجود لها إلا من خلال هذا الانتصار الداخلى علي الاتجاهات الشريرة ومادامت الحياة الكاملة لله ، يجب أن تحوى الإرادة الطيبة المطلقة ، فإنها لابد أن تكون واعية بمثل هذا الإنتصار .. وهنا يبدأ حل صعوبتنا فى الظهور . وهنا نقطف ثمارا دينية جديدة من مذهبنا الأخلاقى . الذي نريد أن نذكر القارئ بمبادئه مرة ثانية .

فعندما أحقق انتصار البصيرة الخلقية على الإرادة الشريرة ، فإنى أحيا فى لحظة واحدة غير منقسمة ، كلا من الشر الجزئى للرغبة الأنانية والخير الكلي للانتصار الخلقى ، الذى يحد وجوده فقط من التغلب على الشر ، لذلك عند قيامى بفعل خير ، أشعر بأن الشر

قد إختفى فى الخيرية ، ولم يعد متمردا على الخير تمت هزيمته فى لحظة ميلاده . كما أحس بأنتصار السلام ، وبنوع من الرضا الداخلي للأنتصار في هذا الصراع الداخلى . إن الخير مولود الصراع الداخلى ، وهو الخير الخلقى الوحيد الذي نعرفه .

إن ما أشعر به عند قيامي بفعل خير ، يعد جزءا من الحياة الإلهية وعنصرا فيها . وألاحظ مباشرة كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا لأنى فى تغلبى على هذا الشر أكون قد إخترت تحقيق الإرادة الكلية . فتظل الرغبة الشريرة كامنة فى ذاتى ولكنها تكون في حالة الهزيمة . لأنه فى اختيار محاربة الشر تحيا الحياة الخيرية . بمعنى آخر ، أو نجد أننا فى ممارسة أسلوب التغلب على عزلتنا ، أو عندما نحاول كسر حاجز الفردية والعزلة ، نشعر كما سبق أن وضحنا فى الجزء الأول من الكتاب ، بقيمة الحياة الكلية ، كذلك نستطيع القول ، : إن ما نشعر به في لحظة مفردة من الزمن في حياتنا المحدودة ، يجب أن يشعر به الله فى أزليته . إن أفعالنا الخيرية الفردية تعد أساس التحقق الأزلى الخيرية .

وقد يرد المعترض على هذا الحل قائلا " لكم أصبح حل مشكلة الشر سهلا ، وإذا ما أردت فعل الشر ، إستطعت ، لأن الله الكامل الذى يضمنى مع الآخرين ، لا يستطيع فى كماله أن يجعلنى أحقق الأذى ، ويتركنى أفعل ما أريد ، لذلك فقد يبدو فعلى شرا من حيث الظاهر ، ولا يمكن أن يكون شرا فى حقيقته ، فكل شر وهم ولا يوجد تمييز أخلاقى بين الخير والشر "

نجيب بأن ذلك يعد صحيحا ، ولكنه لا يمثل كل الحقيقة ، وبالتالي يعد خاطئا ، لأنه كما يقال أحيانا النصف يقتل والكل ينجى . فلماذا لا نستطيع إرتكاب الشر ؟ لأن نيتك الشريرة ، وإرادتك الأنانية ، ووقوفك في وجه البصيرة الخلقية ، لا يعد فعلا منفصلا ، ولا تعتبر إرادتك الشريرة واقعة مستقلة بذاتها ، وإنما تعد عنصرا من عناصر الحياة العضوية لله . إن رغبتك الشريرة تشكل جزءا من الإرادة الخيرية فى مجملها ، تماما مثلما تشكل الرغبة الشريرة عنصرا من عناصر خيرية الرجل الفاضل ، فتتحطم عزلتك فى الله ومعها رذيلتك الشريرة . لأن الإرادة الخيرة المحدودة والتى يشعر بها الإنسان الفاضل ، تمثل المجمل العضوى الذي تكمن حقيقته فى اكتشاف الشر والتغلب عليه . ولذلك تكون حياة الله كاملة ، لأنها لا تشمل فقط المعرفة برغبتك الشريرة ، وإنما تعرف أيضا حقيقتها بوصفها لحظة من لحظات الإرادة الكلية الحقيقية .

وعلى ذلك إذا كنت خيرا ، فإنك خيرٌ فقط بسبب إدراكك للرغبة الشريرة وتحكمك فيها ، وإحتوائها فى نظرة أشمل . وإذا كنت شريرا ، فإنك تدان بوصفك كائنا منفصلا وبسبب إدانة شرك المنفصل أو المستقل ، تكون الحياة الألهية التى تحويك وتحوى إدانتك والتغلب عليها ، حياة خيرة في مجملها .

تلك هى الفكرة العامة لحل مشكلة الشر . ولمزيد من التوضيح نقول ، : إن الشر فئتان فئة تتعلق بالشرور الخارجية كالموت والألم وضعف الشخصية ، وفئة تتعلق بالشر الداخلى ، وبالأخص بالإرادة الشريرة ذاتها ، والحقيقة أننا لا نستطيع بالنسبة للفئة الأولى ، أن نحدد ما إذا كانت عبارة عن خيرات متنكرة ، أم أنها مجرد تعبيرات لإرادة شريرة ، تمارس الشر حيالنا . ولذلك لا نستطيع أن نعرف كيف تكون هذه الفئة من الشرور خيرا كليا . أما بالنسبة للشر الباطنى فإننا ندرك وجوده وعلاقته بالخير الكلى ، وذلك بسبب معرفتنا بذلك معرفة مباشرة ، أولا من خلال ،البصيرة الخلقية وثانيا فى الفعل الخيرّ . ولأن الخيرية تستمد حياتها من البصيرة ووجودها ، فإنها تحوى كلا من الرغبة الشريرة ، والفعل الذى يمارسه الفرد التغلب عليها ، وتجعلهما جزءا من تكوينها . ويمكن أن تقهر الإرادة الشريرة ، أما فى داخلنا أو فى خبرتنا الشخصية وبالتالى ، نصبح من الأخيار ، وإما أن لا تقهر فى فكرنا المحدود ، بوصفه فكرا مستقلا ، وإنما تقهر داخل الفكر الشامل ، الذى قد تنتمى إليه عقولنا ، تماما مثلما تنتمي أفكارنا الخيرة وأفكارنا الشريرة لكياننا الفكرى في مجمله ، فلا يعد الإنسان الشرير مثالا علي حب الله للشر تماما مثلما لا تكون الرغبة الشريرة ، التى تعد عنصرا ضروريا في خيرية الإنسان الفاضل ، دليلا علي حب الإنسان الفاضل للشر ، فمثلما تكون الرغبة الشريرة جزءا من تكوين الإنسان الفاضل ، كذلك يكون الإنسان الشرير جزءا أساسيا من حياة الله . ومادامت الإرادة الشريرة ، هى النموذج الوحيد للشر ، الذى في مقدورنا معرفته ، فلا نستطيع الإدعاء بأن هذا الشرح ليس كافيا .

وهكذا يظل التمييز بين الخير والشر قائما وواضحا . ولم نتخلص من الصعوبة . واجهتنا بافتراض وجود عدالة إلهية خارجية ، مثل التى قالت بها النظريات التى سبق رفضنا لها ، وإنما باتباع منهج التأمل المباشر فى الخبرة الأخلاقية ذاتها . فلئن كانت الخيرية عبارة عن خبرة خلقية ، نمارس فيها التغلب على الشر الذى بداخلنا ، فإن الحياة الألهية الأبدية ، فى تحقيقها الخيرية ، لابد لها من نفس الخبرة الخلقية التى لدينا . إن

الخيرية ليست مجرد البراعة ، بل بصيرة متحققة . فنقول للإنسان الشرير " أن الله خير ، لأنه عندما يفكر فى أفعالك ، ويدين رغبتك الشريرة ، ويتغلب عليها فى فكر أعلى ، تكون جزءا منه . فطالما كانت إرداتك إرادة شريرة حقا ، فإنك تحيا في إرادة الله ، مثلما تحيا الرغبة الشريرة فى فكر الإنسان الخير ، أن تحيا بوصفك إنسانا شريرا ومهزوما . فتلك مهمتك في الحياة ، والمهام الشريرة تعد جزءا من الحياة الأبدية . لذلك يصح القول : إن العالم يعد خيرا فى مجمله ، بالرغم من ممارستك للشر ، أو وجود الشرفيه " .

لا نقول إذن بضرورة وجود الشر ، لكى نستطيع من خلال المقارنة الخارجية ، أن ندرك وجود الخير . فقد رفضنا مثل هذا القول من قبل . وإنما نقول فقط ، : إن الإرادة الشريرة ، تحيا بوصفها عنصرا مهزوما ومتغلبا عليه في باطن الإرادة الخيرة ، وبوصفها عنصرا ضروريا للخيرية والحقيقة أن تصورنا للوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، مكننا من القول بهذا الفكر وتطبيقه ، وكان لا يمكن تحقيقه فى ظل القول بثنوية ، أو تحقيق عدالة آلهية فى ظل الإيمان بأي شكل من أشكال الثنائية ، وإذا تم تصور الله كائنا مستقلا منفصلا عن مخلوقاته ، يخلقهم خارج ذاته ، فإن المشاكل التى لا حل لها تعيد وتفرض نفسها من جديد وتعود المذاهب القديمة القائلة بالعدالة الآلهية الى إرباكنا وتعذيبنا فتصور الوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، يقدم لنا حلا مباشرا لمشكلة الشر .

دعنا نقارن الحل الذى وصلنا إليه بالحلول الأخرى فهناك فكر يقول : إن الشر ليس إلا وهم النظرة الجزئية ، ولا يعد دليلا على عدم وجود الخيرية ، تماما مثل الجزء غير المشكل من التمثال لا يعد دليلا على عدم جمال الشكل الكامل للتمثال كله . وأجبنا فى فصل سابق ، بأن الشر يعد عنصرا إيجابيا فعالا فى العالم ، ، الأمر الذى يجعل تصور الجزئى خيرا كليا ، مسألة غاية فى الصعوبة ، ولا يمكن تشبيهه بجزء يتعاون فى تحقيق جمال التمثال ككل . لأن هذا الجزء من التمثال ، مجرد قطعة حجرية لا صفة لها ، بينما يكون الشر عنصرا فعالا إيجابيا يحيا فى وجه الخيرية ويقاوم كل ما هو خير . بل لقد لاحظنا فى خبرتنا الخلقية وجود علاقة مختلفة تماما بين الجزء الشرير والكل الخير ، فالفعل الخير لا يعد خيرا ، إلا بسبب تضمنه للإرادة الشريرة بداخله ، بوصفها عنصرا مهزوما . وبدون وجود اللحظة الشريرة الفعلية فيه ، فإنه فى أفضل الحالات يعبر عن البراعة ، ولا يمكن وصفه بالخيرية . أن الفعل يكون خيرا بسبب بنائه . فإذا كان البناء

يحوى الإرادة الشريرة ، فإنه يحويها حتى تتحقق خيريته ولذلك فإن الحياة الإلهية ، تشمل فى الكل العضوى . كل الحياة ، وبالتالى كل خير وشر ، إن القول بأن الله خير ، لا يعنى أنه برئ ، ولا يعرف الشر ، أو يفعله أو يصدر عنه ، وإنما يعنى أنه يحوى الإرادة الشريرة داخل البناء الكلى لإرادته الخيرة ، تماما مثل الإنسان الفاضل الخير ، يحوى فى لحظة واحدة ، غير منقسمة ، رغبته الشريرة داخل إرداته الخيرة ، فلا يكون الله خيرا ، إلا إذا فعل ذلك .

وهناك حل آخر ، يرى أن الشر موجود فى العالم بوصفه وسيلة لتحقيق الخيرية . وسبق أن اعترضنا على ذلك ، بأنه يجعل لكل من الشر والخير وجودا منفصلا ومستقلا ، ولكل منهما أفعاله ولحظاته ، ويؤكد فى نفس الوقت على ضرورة الحصول على نتائج شريرة حتي يمكن الحصول على النتائج الخيرة . والحقيقة أن مثل هذا الحل للمشكلة ، ينطبق على أي قوة محدودة ، ويستطيع أن يبرر أفعالها مادامت لا تستطيع الخير إلا بوسائل شريرة . ولكنه لا يمكن أن ينطبق على الله اللامتناهى . لأنه ليس قوة محدودة ، ولا يخلق أشياءً خارج ذاته . ولذلك لا يمكن أن يقال : إنه يستخدم وسائل للحصول على غاياته . وإذا قارنا هذا الحل ، بذلك الذى قدمناه ، نلاحظ أننا لا نجعل الشر وسيلة لتحقيق الخيرية فبين الشر والخير إرتباط عضوى فى كل واحد . ولا يستمد الخير حياته إلا من إكتشافه وسيطرته على الإرادة الشريرة فى باطنه ، ولا توصف الحياة بالخيرية ، إلا إذا كانت الإرادة الشريرة المهزومة ، قد باتت جزءا من تكوينها . ولقد اعتمدنا على الخبرة الخلقية لمعرفة ، كيف نحصل على الخيرية ، وكيف تكون الإرادة الشريرة واقعة حقيقية داخلنا وسببا ضروريا لخيريتنا . ثم من خلال هذا التفسير انتقلنا إلي تصور خيرية الله . داخلنا توجد الإرادة الشريرة لكل الخطاة بوصفها واقعة حقيقية فى صلب الحياة الآلهية ، وعنصرا ضروريا لخيريته الكلية ، ومثلما تكون هناك علاقة بين إردات الأخيار من الناس برغباتهم الشريرة ، كذلك تكون هناك علاقة بين الإرادة الكلية الخيرة المتحققة فى الله بإرادات الأشرار من الناس .

وسبق أن ناقشنا الحل القائل بأن الشر ضرورى ليقابل الخير . ولذلك فالشر بوصفه واقعة حقيقية ، ومنفصلا عن الخير ، وكائنا مستقلا كلية ، لا يمكن إلا إن يكون وهما . ولقد سبق مناقشة هذا الحل فى الفصل الثامن من الكتاب ، ومناقشة الاعتراضات عليه .

والواقع أن مثل هذه الاعتراضات كانت كلها موجهة لعالم القوى ، الذى كنا نراه من الخارج . أما عالم الله وحياته الإلهية التى نراها من الداخل ، فإنها لا تخضع لهذه الانتقادات ولقد عرفنا من البصيرة الخلقية كيف نفهم معنى الشر الجزئى ، وبالأخص معنى الإرادة الشريرة . وكيف يستمد الخير وجوده من التعالى وتجاوز الخبرة الشريرة الحاضرة . فلا يجب أن يكون الشر موجودا فى الخارج ومستقلا عن الإرادة الخيرة وإنما يجب أن يوجد فى نفس اللحظة التى تتعالى فيها . ولقد شعرنا بمثل هذا الإتحاد بين الخير والشر من ممارسة البصيرة الخلقية . فلا وجود لخير حقيقى هناك بدون هذه الحرب الداخلية . ولا يؤدى غياب الرغبة الشريرة إلى خير حقيقى ، بل إلى براءة أو نوع من الخير الغريزى ، وإلى أخلاق لا لون لها . فالخير كيان من العناصر المتصارعة . وهذه الوحدة الخيرية تكون قائمة منذ الأزل فى الفكر الإلهى اللامتناهى .

- ٤ -

بعد معالجتنا لمشكلة الشر ، علينا العودة مرة أخرى لدراسة العالم المرئى فلقد سبق لنا رفض الحصول علي أي عون دينى من هذا العالم ، تبعا للطريقة التى اتبعناها فى دراسته . ولكن الآن وبعد إبتعادنا عن النظر إليه بوصفه عالم الشك ، ربما نستطيع أن نحصل فيه على حقيقة نافعة . ويبدأ طريق عودتنا بالقول ، بأن اللامتناهى الذى عرفناه ، لم نعرفه بوصفه كائنا مجردا ، وإنما بوصفه موضوعا فعليا مباشرا للمعرفة ، وبمجرد معرفتنا لهذه الحقيقة ، عدنا مرة أخرى إلى الوقائع التى سبق أن وصفناها بأنها وقائع خارجية جامدة ولا حياة فيها ، لنبحث عن حقيقته فيهما . ولكن لا يجب أن نفهم أن إعتقادنا العام فى المعقولية اللامتناهية للأشياء ، يمكن أن يحل محل أي نوع من الدراسة العلمية لعالم الخبرة . ولئن كانت بعض المذاهب المثالية القديمة ، قد نظرت للخيرية نظرة لا مبالية ، فإن مثاليتنا لا تؤمن باتباع هذه النظرة للتجربة . فإذا أردت تحقيق مثلك الأعلى ، فلابد من معرفة الوسائل ، ودراسة الأخلاق التطبيقية جنبا إلى جنب مع المثل الأعلى ذاته ، ويمكن القول بأنه بدون العلم ، وجمع أكبر عدد من الوقائع الصلبة والجافة ، والتصميمات الحريصة ، والتجارب المستمرة ، والملاحظات والحسابات ، لا يستطيع الإنسان معرفة وسائل تحقيق مثله العليا . كذلك يمكن القول بأن العلم الدقيق ، هو المجال الوحيد القادر

على أن نلمس فيه الأمثلة المحسوسة على وحدة التصور وعلى طريقة التحكم في التفاصيل المعقدة ، ووحدة البصيرة الشاملة ، التي ننسبها إلى العقل المثالي الحاوي لكل شئ . فالعلم قادر على تجسيد هذا الفكر الشامل أمامنا ، وإذا سلمنا بأن كل الوقائع والعلاقات بينهم ، يجب أن تكون حاضرة ، أمام العقل العارف لكل شئ ، وأدركنا في نفس الوقت ، مسلمة ضرورية ومبدأ مطلق للفلسفة . فإن من واجبنا أن نتجه إلى العلم الدقيق ، للبحث عن أمثلة ، لـ : كيف يتحقق كل ذلك في الحالات الجزئية ، فأمثلتنا تعبر عن المعادلة الرياضية عن كل صفات المنحنى ، ويشمل القانون الخاص بالعملية المادية كل الحالات الخاصة بها وتقوم الدالة بتخليص سلسلة طويلة من الكميات ، التي تكون كل منها مستنتجة بدورها ، بواسطة معامل جبرى معين ، حتى إن الدالة الواحدة تكون تعبيرا عن العديد من الدالات المنفصلة ، كذلك يجمع العقل اللامتناهي المدرك لكل الوقائع ولكل العلاقات بينها في عالم الحقيقة في وحدة عليا واحدة كل هذه الوقائع وعلاقاتها إن إنجازات العلم تقدم لنا صورة باهتة أو غير واضحة لكمال الفكر اللامتناهي . ولذلك علينا ألا نتجه للعلم ، للبحث عن إجابة عن شئ أو للاختراع فقط ، وإنما للتدليل العقلي على حجه مثلنا الأعلى . ولئن كان العلم سيدا مطلقا في مجاله ، فإنه لا سلطان له على العالم ككل ، أو على الأزلي ، أو على الماضي اللامتناهي ، أو الحقيقة الباطنية للأشياء ، ولا يستطيع أن يمدنا بمعرفة عن هذه الأشياء ، والحقيقة أن العلم لا يستطيع الاختراع أو حتى البرهنة على مسلماته التي سبق أن عرضناها في فصل سابق ، ولكن في تطبيق مسلماته على الوقائع . واكتشاف القوانين الجزئية ، لا يضارعه شئ . فالعلم الحاكم الأوحد في هذا المجال . إن مجرد الشك في قدرة العلم يعد نوعا من عدم الثقة في الفكر وفي أحكامنا . فالعلم هو العقل المطلق ، طالما أننا نطبقه على وقائع الطبيعة . فلا نعرف شيئا معرفة مسبقة ، ولا نعرف عن وقائع الطبيعة إلا أنها قابلة للإدراك العقلي ويستطيع اللامتناهي التفكير فيهم . أما معرفتنا لحقيقتها ووجودها وصفاتها ، لا تتحقق لنا إلا بالتجربة .

وبالرغم من هذه الضوابط المفروضة على عقولنا ، علينا أن ندرك بعناية ، كيف يجب أن نعامل المسلمات العلمية ، التي كانت بمثابة العون الوحيد لنا في دراستنا للواقع ، قبل ، وصولنا إلى نظرتنا الحالية له .

فعندما افترضنا أن العالم يجب أن يشبع حاجاتنا الفكرية الأساسية ، افترضنا ما

يعد ضروريا للعلم ، ولكن العلم نفسه لا يستطيع تفسيره فهل وصلنا الآن إلى أى أساس لهذا الغرض النظرى ؟ الواقع أننا قد وصلنا إلى أساس مهم ، فلئن كانت مسلمة العلم ، تفترض أن الارتباط الحقيقى بين الوقائع ، يجب أن يكون قابلا للفهم ، إذا تمت معرفتها ، فإننا قد اكتشفنا فى الواقع أنه لا يكفى أن تدرك الوقائع ، وتكون قابلة الفهم فقط ، ولكنها يجب أن تفهم وتدرك من قبل عقل إلهى . لذلك تعبر مسلمة العلم بصورة جزئية ، وكمجرد افتراض ، عما قد عرفناه الآن معرفة كاملة ، وكنتيجة للاستدلال والبرهنة تتضمن وحدة الفكر الآلهى كل الوقائع ، والتى إذا ما تمت معرفتها معرفة كاملة ، تظهر مترابطة برباط عقلى ، يعتمد بعضها على بعض ، وتكون قابلة للرد إلى الوحدة ، وبوصفها مجموعة من الوقائع القابلة للتعبير عنها فى حقيقة واحدة ، تماما مثلما يتضمن المفهوم الواحد عن طبيعة الإعداد ، كل السلاسل اللانهائية من الأعداد الصحيحة التى قد تطورها نظرية مكتملة ، كذلك يتضمن مفهوم العالم ، الذى يدركه العقل الآلهى ، كل وقائع الخبرة الممكنة ، ويتضمن أيضا إمكانية ردها إلى وحدة واحدة . لذلك يجب أن يكون هناك فى الواقع معادلة كلية . ولأننا لا نعرفها ، فإننا نبحث عنها هنا هناك فى التجربة ، ونبحث عن أي دلائل عن الوحدة والارتباط العقلى بين الوقائع . ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نطمئن إلى أن الرابطة التى نكون توصلنا إلى معرفتها ، هى الرابطة الحقيقية الكائنة بين الأشياء . فالقانون الذى قد نكتشفه ، ليس إلا محاولة منا لمحاكاة العقل الآلهى . لذلك ربما تفشل محاولتنا ، ونخطىء فى الأستقراء . ولكن الأساس الذى نعتمد عليه فى إتمام عمليتنا الأستقرائية ، هو الفكر القائل بأنه مادام العالم الواقعى عبارة عن جسد واحد لحقيقة واحدة كاملة ، فإن أى افتراض يرد أكبر قدر من الوقائع إلى نوع من الوحدة العقلية ، يكون أقرب إلى التعبير عن حقيقة الأشياء ، عن ذلك الذى يزيد من الانفصال بينها ، والبعد عن تحقيق وحدة فكرية لها . أن السبب الرئيسى لنظرتنا للوقائع التى نستقبلها فى كل لحظة ، على أنها وقائع خارجية ، وفي صحة الأساس الذى نرتكن عليه فى ذلك ، لا يكمن فى فصلنا المتعسف بين الذات والموضوع ، ولا على النظرة الثنائية العالم ، وإنما يعتمد على الحقيقة العميقة لوحدة العالم والفكر الواحد الشامل للكل . فالعالم المرئى يصبح واقعا صلبا ، نعيش فيه ونحاول إدراكه ، بسبب معرفتنا أنه قد تم إدراكه فى وحدة واحدة من قبل عقل مطلق .

من الناحية العملية إذن ، يجب أن نكون واقعيين عندما نتعامل مع عالم الوقائع المحسوسة . ومن واجبنا ومن أجل الإنسانية ، أن ندرس ونؤمن بهذا العالم الخارجى ،

ونثق فى مسلمة الفهم العام باستخدام كل الأشياء فى العالم ، ولكن الفهم العام لم يستطيع إدراك أساس هذا الإيمان ، الذى قد وجدناه فى وجود المطلق .

- ٥ -

هل اكتشفنا شيئا عن القيمة البينية اللانهائية التى نبحث عنها ؟ ، أم أن حياتنا فى هذا العالم حياة لا قيمة لها ؟ من الواضح أننا قد حصلنا على شئ ما ، ولكنه جاء مختلفا كلية عما كنا نتوقعه ، وعما كانت كثير من المذاهب الفلسفية ترغبه . فإذا جنبنا الآمال والمطالب الشخصية ، نجد أن معظم الذين يضعون المذاهب الفلسفية لاشباع المطالب العامة ، يسعون للبرهنة على أن العالم يتقدم فى مجمله نحو الخيرية ، وأن الشر يختفى فى النهاية تاركا العالم بريئا وخيرا كما كان أيام عدن . والحقيقة أن الفكر الذى اكتشفناه ، لم يجعل تطبيق نظرة اختفاء الشر من العالم نظرة لا قيمة لها فقط ، بل نظرة زائدة ولا حاجة لوجودها . فإذا كان الخير الخلقى لا يعنى إختفاء الإرادة الشريرة ، كما سبق أن وضحنا ، وإنما وجودها بصفة عضوية وضرورية داخل الإرادة الخيرية ، فإنه اينما وجدت الخيرية فى العالم ، وجد الشر الخلقى ، بسبب هذه الوحدة العضوية . فيكون العالم خيرا بالرغم من الإرادة الشريرة ، ولكنه لا يمكن أن يكون خيرا بدونها ، مادامت الخبرة الخلقية تؤكد لنا ضرورة انتصار الإرادة الخيرة على الإرادة الشريرة لحظة ميلادها . لذلك لا نتعاطف مع النظرة القائلة ، باختفاء الإرداة الشريرة فى المستقبل ومع مرور الزمان ، بسبب إنتشار الخيرية فى كل مكان . إن الإرادة الشريرة لا يمكن القضاء عليها إلا بالتعالى عليها ، وتجاوزها من قبل الإرادة الخيرة فى لحظة ميلادها . فإذا ما أختفت الإرادة الشريرة من العالم ، كما تتوقع المذاهب القديمة ، وتحرر العالم وأصبح الشر منسيا ، فإنه لن يبقى هناك أى خير أخلاقى ومجرد حياة كسولة لا معنى لها . إن وجود الشر فى العالم لا يكون يهدف تحقيق المقارنة مع الفعل الخير ، وإنما يشكل عنصرا ضروريا فى تكوينه . وسبب صعوبة تفسيرنا لوجود الشر ، نشأ من فصلنا بين الشر والخير ، وعدم قدرتنا على تصور وحدتهما ، واحتواء فعلنا الخير الشر فى باطنه . والحقيقة أننا لا نحصل على حل لهذه المشكلة إلا إذا مارسنا الخيرية بأنفسنا ولا يعرف معنى الشر وكيف يوجد إلا الإنسان الفاضل . لأن فى باطنه تكون الإرادة الشريرة عنصراً ضروريا لخيريته . فلابد أن يكون الصراع الخلقى صراعا أبديا .

لقد رأينا أن التفسير الذى قدمناه لوجود الشر في العالم ، يعد التفسير الوحيد الذى يحقق لنا السكينة والعزاء الدينى الكامل ، ويخلصنا من الحيرة والتردد الخلقى ، الذى يصيبنا من جراء وصف المطلق بعدم القدرة على التمييز بين الخير والشر . وجاءت البصيرة الخلقية لنا بهذا الحل لمشكلة الشر فى أوضح وأبسط صوره . وحررتنا من السعى الدائم إلى البحث عن سلام مطلق أو حاجتنا لخير دائم يقضى على وجود الشر . لأنه فيها يكون التمييز بين الشر والخير واضحا ، ويظهر الشر فيها مهزوما ، ويوجد بوصفه عنصرا ضروريا للخير ، ويضيع يفنى في خضم الكل النهائى للعقل الخير . ويصبح التمييز بين الخير والشر ممكنا ، فى ضوء ذلك الصراع بين الشر والخير ، ولا تتحقق الخيرية المطلقة إلا فى ظله ، وفى ظل وجود هذه الوحدة الخلقية بين الخير والشر . ولذلك لا حاجة للبحث عن التقدم فى هذا العالم ، فالخير يظل منتصرا إلى الأبد من خلال وجود الشر . ومن يرد معرفة المدى الذى يمكن أن تحققه عملية التقدم فى عالمنا ، فعليه أن يتجه إلى العلم التجريبى ، فلا حاجة البحث عنها فى عالمنا الخلقى .

ولكن ماذا يكون وضع مثلنا الأعلى للحياة الإنسانية ، القائل بوجود تقدم نحو الخيرية ؟ الواقع أن الإجابة واضحة . فالإرادة الخيرة . التى توجد لدينا بوصفها واقعة زمنية ، لا تكون متحققة تحقيقا كاملا ، لأننا نحن أنفسنا مجرد كائنات متناهية ، فلابد لها أن تسعى إلي تحقيق تعبيرها الكامل فى الزمان وداخلنا ، ومن خلالنا فى هؤلاء الذين نؤثر فيهم : لأن هذه الإرادة الخيرة ، لا يمكن وصفها بالخيرية إلا فى سعيها لتحقيق خيرنا نحن . كذلك إذا كنا من الناحية النظرية نحيا منفصلين عن الله ، ونسعى للخيرية ، فإننا نحاول تحقيق هذه الحياة الآلهية ، وهذا هو التقدم بالنسبة لنا . إنه الصورة التى تتخذها الإرادة الخيرة فينا ، أو التى تعبر عن نفسها من خلالنا ولكن بالنسبة لله فليس هناك تقدما أو تطورا حقيقيا . لذلك يعد صحيحا بالفعل ، أن ترشدنا البصيرة الخلقية إلى التطور فى الخيرية مثلما يرشدنا من جهة أخرى الجانب العقلى فينا إلى السعى نحو التقدم فى المعرفة . ولكن فى نفس الوقت ، يكون تقدمنا الخلقى والمعرفى مجرد وقائع زمنية محدودة تحدث فى لحظة زمنية ولا قيمة لها فى الحياة اللامتناهية ، لأنه فى تلك الحياة لا وجود للتقدم ، وإنما صيغ وصور متنوعة من الإرادة الخيرة ، ومن المعرفة الأعلى .

وهكذا قدم لنا الوعي حلولا واضحة لمسألتين من المسائل الفلسفية العميقة . فحاجت إمكانية الخطأ لوجود فكر شامل ، قد وضحت لنا من نظرتنا لوعينا الذاتى نفسه ، الذي

يستطيع أن يجمع كل من الصواب والخطأ فى فكر واحد حقيقي فى أى لحظة من لحظاته . كذلك إمكانية وضرورة الشر الأخلاقى ، والتمييز بين الخير والشر ، والموقف المحير الذى بدا مرتبطا لأول وهلة ، بحاجتنا الدينية لتفوق الخير فى العالم . كل ذلك قد وضح لنا ، من خلال وحدة الفعل الخلقي . فيتصارع الخير والشر فى لحظة واحدة ، ومع ذلك يتحدان فى الانتصار اللحظي للإرادة الخيرة . وتوجد في هذا الكل الحاوى للصراع وللانتصار ، والسلام النهائي المتعالى فوق الصراعات والمتجاوز دلها ، الحقيقة العليا ، والعالم الكامل الذى يحتاجه الدين . عالم الحياة الحقيقية الله .

- ٦ -

إن بصيرتنا ليست مجرد حاجاتنا الدينية العامة ، بل حقيقة يشعر بها كل إنسان . إنها تتطلب منا أن نشعر بقيمة حياتنا الفردية ، عندما نعرف ونحيا في ظل القاضى المطلق . فيا أيها الإنسان ! كيف تحيا حياتك اليومية ؟ ! تبحث عن استحسان الناس ، وتخشى اللوم من جارك ، فكلمة ذم تشقيك وكلمة مدح ترضيك . وتجهل وجود العظيم المطلق الأفضل من كل جيرانك ، الذى لا يحيا فوقك أو بعيدا عنك ، وإنما ينتشر فى كل أرجاء فكرك وبرويه . فيحكم بما لا يستطيع جارك ، لأنه يعرف سريرتك . وكلنا متساوون أمامه ، لأننا كلنا كتب مفتوحة له . والحقيقة أن معرفتك لذلك ، تشبه تماما معرفتك ، لأنك أنت هو أنت ، وأنك فى الحقيقة أنت نفسك . ولأن كل حقيقة تكون حقيقة ، لأنها تكون معروفة لعقل واع ، فإنك مهما كانت حقيقتك ، وسواء كنت واعيا بها أم غير واع ، لابد أن تكون معروفة لوعى كلى عالم بكل شئ . فإذا كنت محبا حقيقيا للحق ، أفلا تكون مؤتلفا مع ما يألفه الفيلسوف ؟ ألا تشعر بقيمتك ، عندما تدرك أن حياتك كلها فى الله وله ولا يعرفك أحد غيره معرفة حقيقية ، ولا تشعر بقيمة وجودك إلا في حضوره ؟ كيف للآخرين من بنى جنسك أن يعرفوا حقيقتك ؟ فقد يحبونك أو ينفرون منك ، ولكن لا تكون هذه المحبة أو تلك الكراهية ، نابعة من معرفة حقيقية بحقيقتك . إنهم لا يعرفون عنك إلا الظاهر ، وقد يغيرون وجهه نظرهم تجاهك إذا ما استطاعوا معرفة المزيد عن حقيقتك . فإن كانوا يحبونك ، فهل تستمر محبتهم لك إذا عرفوك جيدا ، بعضا من أنانيتك ووضاعتك وخستك ، وغيرتك وحقدك ؟ حينئذ قد تتحول المحبة إلى كراهية ، إذا ما نفروا منك كراهية ، فقد تشعر بالظلم من موقفهم ، وتكون محقا فى شعورك ، إنهم لا ينكرون لك إلا كلمة سوء صدرت

عنك لحظة غضب ، أو حركة أو أو نظرة غير موفقة ، أو غلطة بسيطة ، وربما إذا عرفوا عنك أكثر من ذلك ، تحولت الكراهية إلى محبة .

وبالرغم من تعارض المصالح وتضارب الأهواء ، عليك أن تسعى لتحقيق الخير وتبذل كل جهد للوصول له . فمن يكون رفيق كفاحك ؟ وإستحسانه يشجعك ويحثك على السير قدما ؟ أهو الجار ؟ كلا ، لأن واجبك يفرض عليك أن تشك فى أحكامه التى يصدرها عنك . لأنه إما قاض فاسد أو جاهل ، ولأنه لا يعرف سريرتك . لا يضمر الخير دائما ، إذا ما زعم حبه للخير ، فعليك مجاراته والثقة فيه ، ولكن عليك فى نفس الوقت الشك فى أحكامه عنك وأحكامك عنه وإذا ما أستحسن فعلا من أفعالك ، فلا تطمئن لهذا الإستحسان ، لأنه قد يمدحك على ظاهرك ، ويحكم بصواب ما تخطئه فى سريرتك ، وإذا ما وجه إليك لوما على شر تضمره ، فليكن تحذيرا لك ، لأنك إذا كنت لا ترتكب شرا فإنك قد تقوم به مستقبلا . ولكن لا تلتفت لتحذيره ، لأنه لا يعرف سريرتك . إنه عندما يتحدث عنك ، يكون حديثه أشبه بمن يتحدث عن الجانب الآخر القمر ، فلا تثق به فى كل ذلك . وعليك أن تدرك رغباته ، وتساعده على فعل الصواب قدر إمكانك ، واجعل منه وسيلة لنشر الخير ، ولكن لا تثق فى حكمه عنك ، فمن يكون إذن القاضى الحقيقى العادل القادر على تقويم أفعالك ، والصديق الوفى الوحيد لك ؟

هناك فى الفكر الإلهى ، الحكم الصائب عنك . وتستطيع معرفته ، عندما تعرف الخير ، وتعرف الصواب ولا وجود لمن يعاونك على فعل الخير ، إلا بصيرتك ، ولا تستمد عونا دينيا من الخارج ، أو من قمم الجبال ، يعينك على فعل الخير ، وكل ما هنالك أن العارف لكل شئ يعرف مسعاك للخيرية ويوافق عليه . لذلك إذا أحب الإنسان الخير لذاته شعر بالعزاء والعون الدينى . وإذا أحبه لنتائجه ولقطع الحلوى التى قد يحصل عليها عند القيام بفعله ، فلا يبحث عن ذلك عند المطلق ، ويكفى أن يحيا منافقا بين بنى جنسه من الأفراد . فيحصل على ما يكفيه من قطع السكر .

إن معرفتنا بوجود المطلق ، وبإدراكه لكل أفعالنا ، يجعل الفرد يشعر بالمكافأة حقيقية ، عندما يفعل الخير ، ويدرك أنه بفعله يخدم الأبدى . أنكون بهذه النتيجة التى توصلنا اليها قد أجبنا عن السؤال الذى طرحناه فى بداية هذا الكتاب ؟ ، ألا نكون قد قدمنا قطعة من الثلج لإنسان جائع ؟ هل هذا المذهب ، مذهب مجرد جدا ، وصارم وجاف جدا ، وصعب

تحقيقه في الحياة ؟ حقيقة إن البرهنة عليه برهنة جافة موضوعية مجردة ، ولكن تلك هي الفلسفة فكل ذلك لا يعبر عن الجانب الديني لمذهبنا ، وإنما مجرد تحضير وتمهيد لبيان الجانب الديني للفلسفة . أفيكون المذهب ذاته ، إذا ما تم إنجازه ، مذهبا يختلف عن العاطفة الدينية الطبيعية ؟ وماذا يريد الإنسان ، عندما يبحث في العالم عن العون الديني ؟ أيحتاج إلى مثل هذا المديح الذي يتلقاه من الدهماء ، وإلى هذا التملق الذي يمارسه المحترفون ، وإلى التعاطف من الأصدقاء ؟ وإذا ما سعي إلى ذلك فهل تخلوا خيريته من الأنانية ؟ إلا يستطيع الحصول علي كل ذلك ، إن رغب فيه ، من مجال أخر غير المجال الديني ؟ وإذا كان يبحث عن المكافأة ، أفلا أيستطيع الحصول عليها من مصدر آخر ؟ ولكن الولاء الحقيقي للقانون الخلقي ، لا يطالب بعزلة الفرد فالإنسان يحتاج الاستحسان إذا كان مستحقا له ، والموافقة علي فعله من كائن يعرفه معرفة حقيقية . ويقول مذهبنا إنه يستطيع الحصول على ذلك الاستحسان وتلك الموافقة التي تعبر عن القيمة الحقة لفعله الخلقي من معرفته للأبدي .

لقد تناولنا في الكتاب الأول من هذا المؤلف الحياة الإنسانية الصعبة التي يتعرض لها المتدرب الجديد على البصيرة الخلقية . وقد يرى معظم الناس أن الولاء للحياة الإنسانية ، يعد كافيا في ذاته لكي يكون دينيا . ولكن هناك من يرى في المقابل ، أن الحياة الإنسانية ذاتها مليئة بالرذائل ، ولا يمكن أن تكون مثلا أعلى . ويتساءل الذين يفعلون الخير من أجل ذاته ولا يسعون لمصالح شخصية ، ألا توجد حياة أعلى تستحق أن نهب أنفسنا لخدمتنا وحقيقة أعظم تستحق ولاءنا لها ؟ نقول لهؤلاء ، إن بصيرتنا الدينية تشير إلي وجود هذه الحقيقة الأعلى ، فيامن ترغب في الإخلاص للحياة ، وتهب نفسك للحياة الإنسانية ، هنا توجد حياة المطلق اللامتناهية والشاملة للحياة الإنسانية . والآن ألا تسعد أن تعرف أن خدمتك للإنسانية بإخلاص تعني خدمتك لهذه الحياة اللامتناهية والأبدية ؟ فما يبد وشريرا وسيئا في هذه الحياة الإنسانية ، يفقد ملامحه أمام تجليات النور الأبدي .

فإذا كانت مثل هذا الحقيقة العظيمة ، تشجعنا علي الاستمرار في عملنا فلا يجب أن نقضي وقتا طويلا في تأملها . إن حياتنا حياة عمل وكفاح ، ولا فائدة لنا من تأمل نظري نتوقف عنده ، حتى ولو كان تأملا في الفكر المطلق . لأنه يتحول سريعا إلى تفكير مرضي ، مالم تحوله إلى عمل ، ونعبر عنه في أفعالنا فدعنا نستمر في عملنا .

لنا كلمة أخيرة بالنسبة النتائج العملية لوجهة نظرنا . فإذا كان القارئ قد تبعنا في

بحثنا النظرى ، فإننا نطالب منه متابعتنا فى تطبيق هذا البحث النظرى على الحياة من الناحية العملية . لقد قلنا أن نشر البصيرة الخلقية فى المجتمع ، يعد الواجب الأول والأساس الفرد وكل ما عدا ذلك ، يعد مجرد تحضير لذلك العمل ، أو مجرد انتظار للمرحلة التى نقدر فيها على تحقيقه فى ضوء البصيرة ذاتها . وفى نفس الوقت لا يمكن أن ننجح فى هذا العمل ، أو نشر هذه البصيرة الخلقية ، إلا إذا حققنا الإخلاص لفرديتنا مع الولاء الملتزم بالعلاقات التى يتأسس عليها المجتمع . لذلك يتطلب هذا العمل منا ، التضحية بكثير من الخبرات العاطفية من أجل خدمة الأعلى . مقابل الشعور بوجوده هناك فوقنا ، فإذا ما قبل القارئ كل ذلك ، فإنه يصبح لديه الضمان مثلنا ، بأنه مهما كانت نتائج القصائد القديمة بالنسبة للأزمة الدينية الحالية ، فإن أسس الإيمان الدينى الحقيقى أسس أكيدة وصلبة .

أينما نبحث عن العون الدينى ، وحينما نشعر بالحيرة والتشتت من كثرة المذاهب الدينية ، نستطيع اللجوء إلى تأمل الحقيقة الأبدية . فحياة الله تخلو من كل ذلك . ومشاكلنا كلها تكون محلولة هناك ، وحياتنا الفقيرة البائسة ، تكون غنية مليئة بالسعادة هناك . ونشعر فيها بقيمة جهودنا التى قد فقدنا الأمل فى جدواها فى حياتنا . لأن نقص المحدود ليس إلا جزءا من الكل اللامتناهى ، حيث لا نقص حقيقيا فيه . ألا يكون الشعور بذلك شعورا دينيا ؟ ونعود مرة أخرى من رحلة التأمل بعد اكتسابنا لهذه الأمور ، وننظر نظرة جديدة لهذا البحر المترامى الأطراف من حياتنا الإنسانية . فإذا كانت حياتنا ليست حياة إلهية فإن رياح الله تهب فوقها ، فدعنا نبحر فى هذا البحر العظيم ونكافح ، ولا نخاف العواصف ، حتى نجد الكنوز واللآلى التى تعد صورا للأبدى .

# الخاتمة

تعد الأسئلة الفلسفية عند بعض القراء ، مثلها عند المؤلف ، مسألة لا يمكن تجنبها والاستغناء عنها ، ولذلك يبقى هناك سؤال أو سؤلان ، لابد من طرحهما ، حتى يشعر القارئ بوضوح المعنى ، ويتخلص من شكوكه تجاه نظريتنا . فربما يسأل السؤال التقليدى : أتعد هذه النظرية السابقة للأشياء ، نظرية فى التوحيد أو فى وحدة الوجود ؟ أكان مرادك الدفاع عن المبادئ الأساسية المذاهب الموحدة القديمة أم استبدالها بمذهب جديد ؟ ، ويعبر هذا السؤال فى الحقيقة عن صعوبة دائما ما تواجه القارئ البسيط ، عندما يسمع ما نقول به ، أو ما يناقشه الفلاسفة المحدثون . فهناك من الكتاب من حاولوا بالفعل الدفاع عن التوحيد وقالوا بضرورة وجود الفكر الكلى . ويحق للقارئ البسيط أن يتشكك ، عندما يرى محاولة استبدال " إله الآباء " بإلة آخر ، يطلق عليه نفس الاسم ، ويقدم نفس الشئ ونجيب بكل صراحة ووضوح بأن ذلك ليس مرادنا . وإذا كنا فى عرضنا السابق ، نستخدم فى بعض المناسبات لفظ " الله " فليس هناك إلزام للقارئ بأن يفترض أن فكرتنا تتفق مع فكرته ، لأننا قد وضحنا بإسهاب معنى فكرتنا . ونعيد ونكرر ، بأن مثلما يقوم عقلنا فى أى وقت من الأوقات ، بجمع مجموعة من الأفكار الجزئية المتعدد فى لحظة واحدة من لحظات الوعى ، فى وحدة واحدة ، نؤكد بأن العقل الكلى يقوم بربط كل أفكارنا فى وحدة مطلقة من الفكر مع كل الموضوعات وكل الأفكار المتعلقة بها ولقد أطلقنا على هذا العقل الكلى اسم الله من أجل التوضيح وسهولة اللفظ إنه ليس إله الدين التقليدى . وإنما إله الفكر المثالى التقليدى منذ أفلاطون . وجاء برهاننا وأدلتنا عليه مختلفة تماما عن الأدلة التقليدية التى تملأ كتب اللاهوت كدليل التصميم ودليل السببية . فلقد تخلى الفلاسفة النقديون منذ كانط عن مثل هذه الأدلة ، بل لقد وضحنا بعض جوانب ضعفها . والواقع أن كانط قد أعطى للفلسفة الحديثة أدوات جديدة ، ومن واجبنا تطبيقها قدر الإمكان ، عند محاولة

الإجابة عن المسائل الفلسفية القديمة التي حاول الإنسان على مر التاريخ البحث عن إجابات لها . ولقد تأسس دليلنا في عصرنا السابق على وجود ،العقل الكلي ، على تحليل لطبيعة مفهومي الصواب والخطأ بصفها مفهومين ضروريين . ولم ننظر العقل الكلي بوصفه خالقا ، فالخالق لابد أن يكون متناهيا ، ولا يستدل على وجوده إلا من التجربة ، والعقل الكلي لا متناه ، ولا يستدل على وجوده من التجربة ، وتتم البرهنة عليه بعيدا عنها . وأخيرا قد أكدنا أن التجربة لا تثبت ولا تبرهن على وجود أي قوى فردية خالقة ، وتكون لا محدودة وخيرة في نفس الوقت ، وبيننا أنه مهما كان وجود هذه القوى ، فلابد من وجودها بوصفها وقائع ضرورية في العقل اللامتناهي ، الذي لا وجود لأي شئ خارجه . ذلك هو مفهومنا . وإذا لم يكن مفهوما جديدا في الفلسفة ، فقد حاولنا بجهد شاق ، أن نجعله مفهوما خاصا لنا ، وحاولنا وضع حججنا الخاصة لإثبات وجوده ، وأكدنا قيمته الدينية المطلقة .

ويجب أن ننبه إلى أننا لا نبالي ، بمن يقول عن مذهبنا ، إنه مذهب في التوحيد أو في وحدة الوجود ، لأنه يختلف عن الصور التقليدية لهذين المذهبين . فكلاهما ينظر إلي الله بوصفه قوة ، وأما أن يضعاه في الخارج ، يحرك المخلوقات صدفة ، أو أن المخلوقات تسير على نهج معين يصفه لها ، أو يوحدان بينه وبين مخلوقاته . والنظرة الأولى في إدراكه ، لا تعبر عن نظرة فلسفية كاملة ، والثانية لا تخرج عن كونها نظرة شعرية خيالية . ولم تسلك أي من هاتين النظرتين . لأننا نرى أن السببية مجرد فكرة ثانوية أو فرعية في الفلسفة ولا تعبر إلا عن صورة ناقصة من الوحدة العقلية للأشياء . فعالم القوى ليس عالما حقيقيا والفكر أكثر مصداقية من القوة ويفهم كل القوى ويدركها في وحدة أبدية . إن الله بوصفه قوة ، إما أن يكون متناهيا ومحدودا أو لا شئ على الإطلاق . والله بوصفه عقلا أو فكرا موجودا الكل وفي الكل . فإذا كان ذلك طريق الفلسفة ، فيحق للإيمان التقليدي أن يسلك ما يشاء من الطرق .

باختصار شديد ، فإن مذهبنا هو المذهب القائل : في البدء كانت الكلمة ، والكلمة كانت مع الله والكلمة كانت الله . هكذا قال القديس " أوغسطين وذهب أفلاطون وذهبنا نحن . وفيما عدا ذلك لا تكشف الحقيقة الحكمة الإنسانية ، بل الإيمان المتواضع وبالتالي نكون لا أدريين. فإذا ما عرف إنسان ما عن القوى التي تحرك العالم ، معرفة أكثر من تلك التي قدمها لنا العلم ، فعليه أن يستمتع بمعرفته . لأنه ليس في مقدورنا الوصول إليها . فنحن نؤمن بوجود القوى المادية والطبيعة ، وبقانون التطور بوصفه معبرا عن حقائق

الطبيعة ، وبواقعة بقاء الطاقة . إن إيماننا بكل ذلك وبكل النظريات العلمية الجادة ، قد قام على أساس ما قدمه لنا دارسو العلم من فحص للوقائع ، على صحة هذه النظريات ، وخضوعها للتجريب . ونؤمن بنتائج علمية أخرى عدة ، وليس لدينا أى معرفة أخرى عن القوى فى العالم . فلا نعرف شيئا عن الخلود الفردى ، أو عن التقدم المستقبلى للنوع الإنسانى أو عن ضرورة إنتصار وسيادة الخير في عالمنا الصغير فكل ذلك نجهله تماما . وكل ما نعرفه هو أن الحقيقة الأعلى قد تحققت منذ الأزل فى العقل اللامتناهى ، وتحقق النصر الكامل للعالم فى هذا العقل . ومهما حدث لنا ، من شرور فنحن نعرف أن الكل كامل موجود . ونشعر بالراحة والسكينة والطمانينة لتلك المعرفة . نعرف أن يقوم من يقيم أفعالنا الخلقية ، ويرى أفعالنا الخيرة .

إن مرادنا من كتابة هذه السطور ليس مجرد الرفض لكل النظريات الدينية التقليدية . ولا نريد المبالغة فى النقد أو إثارة المشاحنات . ولن نرفض مساعدة نتلقاها ، حتى وإن كان مقدموها من أصحاب النظريات اللاهوتية التقليدية . فكل غاية الدين ، ليس الحديث عن وجهة نظر هذه العقيدة أو تلك ، بل البحث عن أساس للإيمان ، فى العالم . فإن لم تجد دليلا على ذلك . فعلينا كما سبق أن وضحنا فى الفصل التاسع من الكتاب ، أن نعود إلى عالم المسلمات ، وإن استطعنا الوصول إلى دليل فذلك أفضل ما يمكن أن يتحقق لنا .

السؤال الثانى الذى يمكن أن يوجه لنا هو ماذا بقى من هذه المسلمات التى عرضنا لها فى الفصل التاسع من هذا الكتاب ؟ أتم التخلى عنها جميعا ؟ الحقيقة أن هذه المسلمات قد ظلت كما هى مجرد صور عقلية لنشاطنا ، غير كاملة المعقولية ، ولكنها ذات قيمة ثابتة لعملنا . فلم ترفض المسلمات العلمية ، وإنما تم تقويتها بالنظر للمعقولية الكاملة للأشياء . لقد أصبحوا الضمان بضرورة وجود حل معقول لكل مشكلة علمية ، وأن الحل ، والأكثر معقولية ، هو الحل الذى يشمل بالفعل كل الوقائع ولقد زاد يقيننا أن عالمنا الخارجى ليس إلا نتاج نشاطنا ، وأن هذا النشاط ، مازال الموضوع الصحيح لأى حكم أخلاقى . وكل ما هنالك أننا اكتشفنا أن أعلى صور نشاطنا ، هى الصورة التى تطابق الحقيقة . كما تنطبق على المسلمات الدينية . فلا يمكن الاستغناء عنها . لأنها ما تزال تبين لنا ، أن فكرتنا عن اللامتناهى ، لن تكون فكرة مجردة ، وأننا مازلنا نلجأ إلي التجربة ، لمعرفة ما هو الأفضل والأعلى ، والذى يمكن أن نقول عنه حينئذ " إن التصور الذى قد أحصل عليه

من التجربة عن حقيقة الخير والجمال ، والحياة الفاضلة التى قد أتخيلها ، والخير الكامل الذى يمكن أن أتصوره ، كل ذلك ليس إلا عبارة عن لمحات للحقيقة الكبرى التى تكون متحققة بالفعل لدى الله الذى يعرف كل شئ . فكل كمال يمكن أن تصل إليه هذه الأشياء ، ويمكن تصوره بالنسبة لها ، يكون معروفا ومماشا فيه " لذلك يمكن أن تصحبنا المسلمات الدينية ، ونهتدى بها ، وتجلعنا نرى كل ما يظهر فى الخبرة الحياتية ، على أنه درس جديد لمعرفة عقل الله .

وإن كنا نحتفظ بهذه المسلمات إلى جانب حدسنا ، وبصيرتنا ، فإننا نرفض استخدامها للبرهنة على وجود أي حوادث أو قوى فوق طبيعة من أى نوع . فنحن لا نعرف معجزة ، إلا المطلق ذاته . لأنهم فى كثير من صور المثالية الشعبية ، التى تحاول البرهنة علي أن عالمنا ، تسكنه الحياة الروحية وكثير من أصحاب النيات الحسنة ، يحاولون البرهنة بالإستناد على ظواهر معينة على الطبيعة الروحية للأشياء . ويرى هؤلاء الناس أن الروح الذى لا يؤثر باستمرار ، وبالتالى لا يحتل عناوين الأخبار ، لا يعد روحا حقيقيا ولذلك تستمد المثالية الدينية حياتها لدى هؤلاء الناس من هذه المؤشرات الظاهرية ، التى تدل على وجود الروح العظيم الفاعل فى الكون . وإذا كانوا قد نبذوا الخرافات القديمة ، فإنهم مازالوا يشعرون بتحقيق مرادهم فى القول بغموض القوى الحيوية ، وسر حدوث بعض الأشياء ، ونظريات تتعلق بالقوى الغامضة وبالجواهر الروحية ، ويرون أن أفضل الأدلة على وجود الطبيعة الروحية للأشياء ، يتمثل فى عدم قدرة عالم البيولوجى معرفة الظروف الحياتية لنشأة الحياة من المادة الميتة . إن أمورا مثل غموض طبيعة الفعل العصبى وكيفية تأثير العقل على الجسم ، وحدوث بعض تجاربنا الصوفية ، يعد بالنسبة لهم أكبر دليل على أن العالم عالم إلهى وملئ بالحياة الروحية . وبالرغم من احترامنا للنوايا الطيبة لهؤلاء الناس ، فإننا نرى أن مثاليتهم ، ليس لها أى قيمة فكرية تذكر ، ولا نتعاطف مع هذا النهج المثالى ، فبالنسبة لمثاليتنا لا يتأثر إيماننا بالطبيعة الروحية للأشياء ، سواء كان العالم الذى نراه عالما ينمو به شعر الرأس نحو غاية معينة أم لا ، أو سواء نجح البيولوجى فى خلق الحياة من المادة الجامدة أم لا . إن قدرتنا على صنع النار لن تجعل العالم يفقد طابعه الروحى . ولن تقل الطبيعة الروحية للأشياء ، إذا استطعنا تخليق البروتو بلازما أو استنساخ كل الحيوانات ، وكل شخصيات شكسبير فى عالمنا بل وإذا استطعنا تحقيق كل

ذاك ، فإن المانية بوصفها مذهبا فلسفيا ، ستظل فلسفة متناقضة كما هى فى العصر الحاضر ، إن المثالية الحقة لا تهتم بظهور هذا الشئ أو ذاك فى العالم الظاهرى ، طالما أنها تعترف بأن الكل إلهى ، وأن الروح تملأ كل شئ ولا تحتاج إلى تأكيد من المعامل العلمية على مصداقيتها ، وإنما فقط على نماذج المعقولية ولا تملى من جانبها على العلماء الأشياء التى عليهم أن يكتشفوها . ولا تستجدى الطبيعة ، أن تحتوى علي قوة خفية ، أو كائن يضمن وجوده وجود المثل الأعلى الذى يبحث عنه الإنسان ، إننا نرفض هذه المثالية المتسولة ، لأنها لا معنى لها ، إن مثاليتنا تقول « أنظر للوقائع كما هى ، وتعمق فى دراستها كما جاءت إليك من التجربة ، وتعرف على واقع وجودها ، ولكن عليك أن تعرف أيضا ، أن الحياة الرلهية المثالية تسكن فيها ، وتحيا وتنتشر فى كل أرجائها .

يعترف "سقراط" ، فى محاورة "بارمنيدس" ، "لأفلاطون" ، بأنّه يتردد أحيانا بالقول بأن هناك مثالا لكل شئ ، وأن للطين مثالا . وتم توجيه اللوم إليه لخوفه من الناس منه ، وقيل له بأن للطين قيمة عقلية . وكذلك نحن أيضا ، يجب ألا نخاف سخرية الناس ، ونخاف أن نرى الألهى فى كل مكان . وليس علينا أن نستمر فى البحث وعن الإيمان الزائف بضرورة وجود شئ عجيب وخارق ، حتى نلزم أنفسنا بالقول ، بأن هذا هو الله .

وقبل أن يستأذن المؤلف فى وداع هذا الجمع من الدارسين ، يود تقديم إجابة للسؤال التقليدى الذى يثيره صديق حول البرهنة على مذهبنا والتى وردت فى الصفحات الأخيرة من هذا البحث يقول الصديق " ربما لم يكن كل ذلك صحيحا ، وهذه الصورة لوجود حقيقة تتصف بالخيرية ، ربما تكون مجرد صورة وهمية وصورة خيالية " فليكن ذلك أيها الصديق العزيز " وربما لم نقل شيئا مقنعا ، وكل ما ورد فى بحثنا مجرد وهم زائف » . ولكن عليك أن تتذكر ": إذا كان قولا خاطئا ، فإنه كما سبق أن وضحنا لك ، يكون خاطئا بسبب ، أن اللامتناهى يعرف أنه خاطئ . وبدون هذه المعرفة لن يكون هناك خطأ فى تفكيرنا على الأطلاق إن المطلق يعرف على الأقل ما نساهم به . وإذا ما رفض أيا من أفكارنا أو أحكامنا ، فذلك بسبب وجود نقص مثلنا الأعلى ، وليس فى المطلق ذاته . وهكذا نكون فى أسوأ الحالات ، مثل طفل جاء يوم زفاف الملك يحمل الزهور إسهاما منه فى الإحتفال . وظل منتظرا أمام باب القصر ، لعل الملك يخرج ويرى زهوره ، ولكن الملك لم يظهر وسقط الطفل فى النوم أمام أبواب القصر الضخمة ، ولم يلاحظ أحد وجوده ، فسقطت الزهور

من بين يديه ، وتناثرت بفعل الرياح ، داست عليها الأقدام وسط الزحام ، فنامت فوق تراب الطريق . ولكن كل ذلك حدث بسبب وجود آلاف الزهور داخل القصر وخارجه ، والتي لا يستطيع الطفل حملها كلها . ولئن كان الملك يعلم بوجود الآلاف والآلاف من الهدايا التى يقدمها له أفراد رعيته المخلصون . فإنه لا يحتاج إليها . لأن كل شئ ملكه منذ الأزل .

# المشروع القومى للترجمة

| | | |
|---|---|---|
| ١ – اللغة العليا (طبعة ثانية) | جون كوين | ت . أحمد درويش |
| ٢ – الوثنية والإسلام | ك. مادهو بانيكار | ت أحمد فؤاد بلبع |
| ٣ – التراث المسروق | جورج جيمس | ت شوقى جلال |
| ٤ – كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنكوفا | ت . أحمد الحضرى |
| ٥ – ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٦ – اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | ت . سعد مصلوح / وفاء كامل فايد |
| ٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | ت يوسف الأنطكى |
| ٨ – مشعلو الحرائق | ماكس فريش | ت . مصطفى ماهر |
| ٩ – التغيرات البيئية | أندرو س. جودى | ت . محمود محمد عاشور |
| ١٠ – خطاب الحكاية | جيرار جينيت | ت محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| ١١ – مختارات | فيسوافا شيمبوريسكا | ت هناء عبد الفتاح |
| ١٢ – طريق الحرير | ديفيد براونيستون وايرين فرانك | ت . أحمد محمود |
| ١٣ – ديانة الساميين | روبرتسن سميث | ت . عبد الوهاب علوب |
| ١٤ – التحليل النفسى والأدب | جان بيلمان نويل | ت حسن المودن |
| ١٥ – الحركات الفنية | إدوارد لوسى سميث | ت . أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦ – أثينة السوداء | مارتن برنال | ت بإشراف / أحمد عتمان |
| ١٧ – مختارات | فيليب لاركين | ت . محمد مصطفى بدوى |
| ١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | ت . طلعت شاهين |
| ١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | ت . نعيم عطية |
| ٢٠ – قصة العلم | ج. ج. كراوثر | ت يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح |
| ٢١ – خوخة وألف خوخة | صمد بهرنجى | ت ماجدة العنانى |
| ٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | ت سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣ – تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | ت سعيد توفيق |
| ٢٤ – ظلال المستقبل | باتريك بارندر | ت . بكر عباس |
| ٢٥ – مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | ت إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦ – دين مصر العام | محمد حسين هيكل | ت . أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧ – التنوع البشرى الخلاق | مقالات | ت نخبة |
| ٢٨ – رسالة فى التسامح | جون لوك | ت : منى أبو سنه |
| ٢٩ – الموت والوجود | جيمس ب. كارس | ت : بدر الديب |
| ٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | ت أحمد فؤاد بلبع |
| ٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه – كلود كاين | ت . عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب |
| ٣٢ – الانقراض | ديفيد روس | ت . مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | ت . أحمد فؤاد بلبع |
| ٣٤ – الرواية العربية | روجر آلن | ت . حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥ – الأسطورة والحداثة | بول . ب ديكسون | ت . خليل كلفت |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٦ – نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | ت . حياة جاسم محمد |
| ٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | ت . جمال عبد الرحيم |
| ٣٨ – نقد الحداثة | آلن تورين | ت . أنور مغيث |
| ٣٩ – الإغريق والحسد | بيتر والكوت | ت . منيرة كروان |
| ٤٠ – قصائد حب | آن سكستون | ت . محمد عيد إبراهيم |
| ٤١ – ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | ت . عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / محمود ماجد |
| ٤٢ – عالم ماك | بنجامين باربر | ت . أحمد محمود |
| ٤٣ – اللهب المزدوج | أوكتافيو باث | ت . المهدي أخريف |
| ٤٤ – بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلي | ت . مارلين تادرس |
| ٤٥ – التراث المسروق | روبرت ج بنيا – جون ف أ فاين | ت . أحمد محمود |
| ٤٦ – عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | ت . محمود السيد علي |
| ٤٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث (١) | رينيه ويليك | ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨ – حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ت . ماهر جويجاتي |
| ٤٩ – الإسلام في البلقان | هـ . ت . نوريس | ت . عبد الوهاب علوب |
| ٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | ت . محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي |
| ٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانويبا وخ. م بينياليستي | ت . محمد أبو العطا |
| ٥٢ – العلاج النفسي التدعيمي | بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روخسيفيتز وروجر بيل | ت . لطفي فطيم وعادل دمرداش |
| ٥٣ – الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | ت . مرسي سعد الدين |
| ٥٤ – المفهوم الإغريقي للمسرح | ج . مايكل والتون | ت . محسن مصيلحي |
| ٥٥ – ما وراء العلم | جون بولكنجهوم | ت . علي يوسف علي |
| ٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١) | فديريكو غرسية لوركا | ت . محمود علي مكي |
| ٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢) | فديريكو غرسية لوركا | ت . محمود السيد ، ماهر البطوطي |
| ٥٨ – مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | ت . محمد أبو العطا |
| ٥٩ – المحبرة | كارلوس مونييث | ت . السيد السيد سهيم |
| ٦٠ – التصميم والشكل | جوهانز إيتين | ت . صبري محمد عبد الغني |
| ٦١ – موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور – سميث | مراجعة وإشراف . محمد الجوهري |
| ٦٢ – لذّة النّص | رولان بارت | ت . محمد خير البقاعي |
| ٦٣ – تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢) | رينيه ويليك | ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | ت . رمسيس عوض . |
| ٦٥ – في مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | ت . رمسيس عوض . |
| ٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | ت . عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧ – مختارات | فرناندو بيسوا | ت . المهدي أخريف |
| ٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | ت . أشرف الصباغ |
| ٦٩ – العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | ت . أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي |
| ٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | ت . عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمي | داريو فو | ت . حسين محمود |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٢ – السياسي العجوز | ت . س . إليوت | ت فؤاد مطلى |
| ٧٣ – نقد استجابة القارئ | جين . ب . تومبكنز | ت حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيميوفا | ت حسن بيومى |
| ٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | ت أحمد درويش |
| ٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من الكتاب | ت عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢ | رينيه ويليك | ت مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨ – العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | ت أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩ – شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | ت سعيد الغانمى وناصر حلاوى |
| ٨٠ – بوشكين عند نافورة الدموع | ألكسندر بوشكين | ت مكارم الغمرى |
| ٨١ – الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسون | ت محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢ – مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | ت محمود السيد على |
| ٨٣ – مختارات | غوتفريد بن | ت خالد المعالى |
| ٨٤ – موسوعة الأدب والنقد | مجموعة من الكتاب | ت عبد الحميد شيحة |
| ٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | ت عبد الرازق بركات |
| ٨٦ – طول الليل | جمال مير صادقى | ت أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧ – نون والقلم | جلال آل أحمد | ت ماجدة العنانى |
| ٨٨ – الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | ت إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٨٩ – الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | ت أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠ – وسم السيف (قصص) | نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية | ت محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا | ت محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر | كارلوس ميجل | ت نادية جمال الدين |
| ٩٣ – محدثات العولمة | مايك فيزرستون وسكوت لاش | ت عبد الوهاب علوب |
| ٩٤ – الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | ت فوزية العشماوى |
| ٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى | أنطونيو بويرو باييخو | ت سرى محمد محمد عبد اللطيف |
| ٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة | قصص مختارة | ت إدوار الخراط |
| ٩٧ – هوية فرنسا (مج ١) | فرنان بروديل | ت بشير السباعى |
| ٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | نماذج ومقالات | ت أشرف الصباغ |
| ٩٩ – تاريخ السينما العالمية | ديفيد روبنسون | ت إبراهيم قنديل |
| ١٠٠ – مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | ت إبراهيم فتحى |
| ١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج) | بيرنار فاليط | ت رشيد بنحدو |
| ١٠٢ – السياسة والتسامح | عبد الكريم الخطيبى | ت عز الدين الكتانى الإدريسى |
| ١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء | عبد الوهاب المؤدب | ت محمد بنيس |
| ١٠٤ – أوبرا ماهوجنى | برتولت بريشت | ت عبد الغفار مكاوى |
| ١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع | جيرار جينيت | ت عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦ – الأدب الأندلسى | د. ماريا خيسوس روبييرا متى | ت أشرف على دعدور |
| ١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة | ت محمد عبد الله الجعيدى |

| | | |
|---|---|---|
| ١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من النقاد | ت محمود علي مكي |
| ١٠٩ – حروب المياه | جون بولوك وعادل درويش | ت · هاشم أحمد محمد |
| ١١٠ – النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | ت منى قطان |
| ١١١ – المرأة والجريمة | فرانسيس هيدنسون | ت ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢ – الاحتجاج الهادئ | أرلين علوي ماكليود | ت إكرام يوسف |
| ١١٣ – راية التمرد | سادي بلانت | ت · أحمد حسان |
| ١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت . نسيم مجلي |
| ١١٥ – غرفة تخص المرء وحده | فرجينيا وولف | ت . سمية رمضان |
| ١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت · نهاد أحمد سالم |
| ١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام | ليلى أحمد | ت . منى إبراهيم ، وهالة كمال |
| ١١٨ – النهضة النسائية في مصر | بث بارون | ت لميس النقاش |
| ١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهري سنبل | ت بإشراف/ رؤوف عباس |
| ١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | ت · نخبة من المترجمين |
| ١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت محمد الجندي ، وإيزابيل كمال |
| ١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت · منيرة كروان |
| ١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نينل الكسندر وفنادولينا | ت أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤ – الفجر الكاذب | جون جراي | ت . أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥ – التحليل الموسيقي | سيدريك ثورپ ديفي | ت · سمحة الخولي |
| ١٢٦ – فعل القراءة | فولفانج إيسر | ت عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧ – إرهاب | صفاء فتحي | ت · بشير السباعي |
| ١٢٨ – الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت . أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩ – الرواية الإسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت محمد أبو العطا وآخرون |
| ١٣٠ – الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت · شوقي جلال |
| ١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) | مجموعة من المؤلفين | ت لويس بقطر |
| ١٣٢ – ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | ت · عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣ – الخوف من المرايا | طارق علي | ت . طلعت الشايب |
| ١٣٤ – تشريح حضارة | باري ج. كيمب | ت أحمد محمود |
| ١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت . ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦ – فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت · سحر توفيق |
| ١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية | جوزيف ماري مواريه | ت . كاميليا صبحي |
| ١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيفانا تاروني | ت · وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩ – پارسيفال | ريشارد فاجنر | ت مصطفى ماهر |
| ١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار | هربرت ميسن | ت · أمل الجبوري |
| ١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت : نعيم عطية |
| ١٤٢ – الإسكندرية · تاريخ ودليل | أ . م فورستر | ت · حسن بيومي |
| ١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي | ديريك لايدر | ت عدلي السمري |
| ١٤٤ – صاحبة اللوكاندة | كارلو جولدوني | ت . سلامة محمد سليمان |

| | | |
|---|---|---|
| ١٤٥ – موت أرتيميو كروث | كارلوس فوينتس | ت : أحمد حسان |
| ١٤٦ – الورقة الحمراء | ميجيل دي ليبس | ت : علي عبد الرؤوف البمبي |
| ١٤٧ – خطة الإبادة الطويلة | تانكريد دورست | ت : عبد الغفار مكاوي |
| ١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية) | إنريكي أندرسون إمبرت | ت : علي إبراهيم علي منوفي |
| ١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | ت : أسامة إسبر |
| ١٥٠ – التجربة الإغريقية | روبرت ج ليتمان | ت : منيرة كروان |
| ١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) | فرنان بروديل | ت : بشير السباعي |
| ١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى | نخبة من الكُتاب | ت : محمد محمد الخطابي |
| ١٥٣ – غرام الفراعنة | فيولين فانويك | ت : فاطمة عبد الله محمود |
| ١٥٤ – مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | ت : خليل كلفت |
| ١٥٥ – الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | ت : أحمد مرسي |
| ١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى | جي أنبال وآلان وأوديت فيرمو | ت : مي التلمساني |
| ١٥٧ – خسرو وشيرين | النظامي الكنجوي | ت : عبد العزيز بقوش |
| ١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان بروديل | ت : بشير السباعي |
| ١٥٩ – الإيديولوجية | ديفيد هوكس | ت : إبراهيم فتحي |
| ١٦٠ – آلة الطبيعة | بول إيرليش | ت : حسين بيومي |
| ١٦١ – من المسرح الإسباني | اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | ت : زيدان عبد الحليم زيدان |
| ١٦٢ – تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوي | ت : صلاح عبد العزيز محجوب |
| ١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١ | جوردون مارشال | ت : بإشراف . محمد الجوهري |
| ١٦٤ – شامبليون (حياة من نور) | جان لاكوتير | ت : نبيل سعد |
| ١٦٥ – حكايات الثعلب | أ . ن أفانا سيفا | ت : سهير المصادفة |
| ١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل | يشعياهو ليفمان | ت : محمد محمود أبو غدير |
| ١٦٧ – في عالم طاغور | رابندرانات طاغور | ت : شكري محمد عياد |
| ١٦٨ – دراسات في الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | ت : شكري محمد عياد |
| ١٦٩ – إبداعات أدبية | مجموعة من المبدعين | ت : شكري محمد عياد |
| ١٧٠ – الطريق | ميجيل دليبيس | ت : بسام ياسين رشيد |
| ١٧١ – وضع حد | فرانك بيجو | ت : هدى حسين |
| ١٧٢ – حجر الشمس | مختارات | ت : محمد محمد الخطابي |
| ١٧٣ – معنى الجمال | ولتر ت . ستيس | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء | ايليس كاشمور | ت : أحمد محمود |
| ١٧٥ – التليفزيون في الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | ت : وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا |
| ١٧٧ – أنطون تشيخوف | هنري ترويا | ت : حصة إبراهيم منيف |
| ١٧٨ – مختارات من الشعر اليوناني الحديث | نخبة من الشعراء | ت : محمد حمدي إبراهيم |
| ١٧٩ – حكايات أيسوب | أيسوب | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠ – قصة جاويد | إسماعيل فصيح | ت : سليم عبدالأمير حمدان |
| ١٨١ – النقد الأدبي الأمريكي | فنسنت ب ليتش | ت : محمد يحيى |

| | | |
|---|---|---|
| ١٨٢ – العنف والنبوءة | و . ب . ييتس | ت : ياسين طه حافظ |
| ١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | ت : فتحي العشري |
| ١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام | هانز إيندورفر | ت : دسوقي سعيد |
| ١٨٥ – أسفار العهد القديم | توماس تومسن | ت : عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل أنوود | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧ – الأرضة | بُزُرْج علوى | ت : علاء منصور |
| ١٨٨ – موت الأدب | ألفين كرنان | ت : بدر الديب |
| ١٨٩ – العمى والبصيرة | بول دي مان | ت : سعيد الغانمي |
| ١٩٠ – محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | ت : محسن سيد فرجاني |
| ١٩١ – الكلام رأسمال | الحاج أبو بكر إمام | ت : مصطفى حجازي السيد |
| ١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك | زين العابدين المراغي | ت : محمود سلامة علاوي |
| ١٩٣ – عامل المنجم | بيتر أبراهامز | ت : محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي | مجموعة من النقاد | ت : ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥ – شتاء ٨٤ | إسماعيل فصيح | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦ – المهلة الأخيرة | فالنتين راسبوتين | ت : أشرف الصباغ |
| ١٩٧ – الفاروق | شمس العلماء شبلي النعماني | ت : جلال السعيد الحفناوي |
| ١٩٨ – الاتصال الجماهيري | إدوين إمري وآخرون | ت : إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩ – تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية | يعقوب لانداوي | ت : جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠ – ضحايا التنمية | جيرمي سيبروك | ت : فخري لبيب |
| ٢٠١ – الجانب الديني للفلسفة | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصاري |

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنـــى: حســـن كامـــل

يعدّ جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية فى القرن التاسع عشر، وتأتى أهمية كتابه "الجانب الدينى للفلسفة" من كونه محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، يعرض فيها مذهبًا فلسفيًا مثاليًا، وتطبيقه على المشكلات الدينية، التى تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة. وينقسم الكتاب إلى جزأين: يتناول الأول المشكلة الخلقية وطبيعتها والمثل العليا التى نحتك بها فى حياتنا اليومية، وينتهى باكتشاف البصيرة الخلقية التى توجه الإنسان نحو تحقيق الانسجام بين غايات الأفراد والإرادات المتصارعة. ويبحث الجزء الثانى عن طبيعة الحقيقة الدينية التى تنتشر فى العالم، وتقدم الضمان لهذه البصيرة؛ فيعرض للنظريات التى تفسر العالم: عالم القوى، وعالم المسلمات، وينتهى بالمثالية، والفكر الكلى الشامل الذى يكشف عن نفسه فى العالم، ويستمد منه الإنسان عونًا أخلاقيًا، ويكتسب البصيرة الدينية.

تصميم الغلاف: عماد حليم